estudios de dialectología norteafricana y andalusí

editados por
j.aguadé, f.corriente, á.vicente,
y m.meouak



INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS
Y DEL ORIENTE PRÓXIMO

*

Zaragoza, 2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Estudios de dialectología norteafricana y andalusí / Editados por J. Aguadé, F. Corriente, Á. Vicente y M. Meouak.
Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.-- Zaragoza : Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2009-.
274 p.–24cm
I. Árabe-Dialectos-Al-Ándalus-Publicaciones periódicas. II. Árabe-Dialectos-África septentrional-Publicaciones periódicas. III. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo
ISSN 1137-7968
809.27(460)"11/12"(05)
809.27(6-17)(05)

C/ de los Diputados, 19-21 – 50004 Zaragoza – www.ieiop.com

ISSN: 1137-7968
Depósito legal: Z-3.172/1997

Impresión: Navarro & Navarro Impresores
Arzobispo Apaolaza, 33-35
50009 Zaragoza

IMPRESO EN ESPAÑA-UNIÓN EUROPEA

EDNA es una revista científica fundada en 1996 y especializada en los estudios de dialectología árabe, concretamente la zona occidental (Alandalús y el Magreb).
La edición de los dos primeros números la llevó a cabo el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, del tercero al quinto la Institución "Fernando el Católico", y los volúmenes 6 y 7 fueron una coedición de la anterior institución y del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo (IEIOP) de Zaragoza. A partir del número 8 es una edición exclusiva del IEIOP.
Su periodicidad es anual, y está formada por artículos inéditos de investigación, tras pasar una evaluación externa por pares, y reseñas.

En la edición electrónica de *EDNA* **(www.ieiop.com)** se puede encontrar el contenido íntegro y sin restricciones de todos los volúmenes hasta el inmediatamente anterior al último publicado, del cual sólo aparece el sumario.
La publicación en formato electrónico la realiza el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo de Zaragoza (disponibles vols. 1-12).

Responsable de la edición electrónica:
ÁNGELES VICENTE (Universidad de Zaragoza, IEIOP).

SUMARIO

Special Issue: ***Women's World-Women's Word: Female life as reflected in the Arabic dialects***

ESTUDIOS

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009) pp. 7-30

GENDER AND LANGUAGE BOUNDARIES IN THE ARAB WORLD. CURRENT ISSUES AND PERSPECTIVES

GÉNERO Y FRONTERAS LINGÜÍSTICAS EN EL MUNDO ÁRABE.
ESTADO DE LA CUESTIÓN Y PERSPECTIVAS

Ángeles Vicente*

Abstract

This article makes a modest contribution to the knowledge of the role played by gender in linguistic variation in Arabic-speaking societies regarding linguistic and literary aspects. It tries also to reflect the current state of the matter and to highlight the relevance of taking into consideration both the form and the content of female discourse.

Resumen

En este artículo se realiza una modesta aportación al conocimiento del papel que desempeña la variable de género en la variación lingüística en las sociedades arabófonas, aludiendo a dos facetas diferentes: la lingüística y la literaria. Para ello, hemos llevado a cabo un estado de la cuestión y hemos puesto de relieve la importancia de tener en cuenta tanto la forma como el contenido del habla femenina.

Keywords: gender, linguistic shift, oral literature, vernacular Arabic.

Palabras clave: género, cambio lingüístico, literatura oral, árabe vernáculo.

1. Women's words, women's world: female life as reflected in Arabic dialects

This special edition of *EDNA* bears the same title as the trilateral project of investigation formed by three teams from Austria (Universität Wien, Institut für Orientalistik), France (IREMAM, Aix en Provence) and Spain (Universidad de Zaragoza-IEIOP). The work published here was carried out within this framework[1].

* **Ángeles Vicente: Universidad de Zaragoza-IEIOP**
E-mail: mavicen@unizar.es

[1] This project was carried out between 2008 and 2009, with the participation of 13 researchers from the three institutions and was funded by: Partenariat Hubert Curien, Ministère des Affaires Etrangères (France), el Ministerio de Ciencia e Innovación (España), and Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung (Österreich), in the framework of Acciones Integradas / Actions Intégrées "Amadée". For more details log on web page: http://www.univie.ac.at/arabic-gender-linguistics/.

Our starting premise consisted of considering the existence of some general cultural principles in Arabic-speaking societies. These principles, despite numerous and at times not so small differences between the aforementioned societies, are the source of some common elements and similar strategies of communication between women of this vast geographical area regardless of their urban or rural origin, age or level of education, all of which contributes to differentiate female from male discourse[2]. Using a sociolinguistic approach, we tried to analyze a situation of great diversity which has at times been ignored due to stereotypes which blur facts and tend to generalize. We avoided at all times to consider women as a homogeneous group, so we took into account differences resulting from age, education level, social background, habitat, religion and even internal hierarchy within their status, because not all of them have the same position within their communities[3].

Our aim was to investigate linguistic gender-based differences and their impact on linguistic change and on oral female literature in several Arabic-speaking countries. We did not attempt to be exhaustive due to the exiguity of the team which made it impossible to span all the existing Arabic-speaking societies. We are also aware of the existing gaps and of the work that remains to be done.

In order to achieve our goal we used two different approaches: the first is a gender-oriented approach in the sense that we look into gender differentiation at the linguistic and literary levels. To this end, we made a comparative analysis of the female and male linguistic practices. The second is a women-oriented approach because we focused on female speech, on some woman-associated genres of oral literature and on the interdialectal study of some semantic fields exclusively related to the world of women.

This latter approach to women's words is probably our most original contribution to the studies on the relationship between gender and language in the Arab world (see in this volume pp. 31-92), because despite the fact that they consist of everyday topics in the life of women, they have usually been overlooked and do not usually take part in linguistic descriptions or gender studies.

[2] Some authors have already alluded to these common cultural principles, for instance Fatima Sadiqi and Moha Ennaji claim: "Although it is culturally diverse, this region shares many commonalities with relation to women that are strong, deep, and pervasive: a space-based patriarchy, a culturally strong sense of religion, a smooth co-existence of tradition and modernity, a transitional stage in development, and multilingualism/multiculturalism", cf. Sadiqi / Ennaji 2010. According to Aziza Boucherit and Jerôme Lentin Arabic-speaking women present common linguistic innovations due to the same 'living conditions', such as lower exposure to the norm or the standard (cf. Boucherit/Lentin 1989: 25).

[3] Some works on this question have also considered the social class as a variable. This may lead to distorted conclusions because the term is vague since in some societies the idea of social class does not exist (cf. Bassiouney 2003: 381).

2. Studies on language and gender in Arabic-speaking societies

As Fatima Sadiqi claims: “the study of Arabic from a gender perspective is still at its beginnings in spite of the fact that Arabic sociolinguistics has attracted the attention of scholars worldwide”, cf. Sadiqi 2007: 642.

Many works have dealt with women and gender in Arab societies but only a few of them were carried out from a sociolinguistic perspective. The general trend has always been based on a historical, socio-cultural, political, legal or economic approach, one of the most recurrent topics in the last few years being the use of the Islamic veil[4].

As a result, the study of gender-based linguistic variation in the Arabic-speaking world started, with some delay in comparison to western countries[5], in the 1980’s[6], although some data had been provided before by some work on Arabic dialectology, such as Bauer’s on women in Palestine (cf. Bauer 1926) and the work of Arsène Roux on women in Meknes in Morocco[7].

Most early studies of this discipline in the Arab world were conducted on oriental dialects (cf. Abdel Jawad 1981, Royal 1985, Haeri 1991, Al-Muhannadi 1991, Al Wer 1991), although there was also some investigation on western or Maghribian Arabic (cf. for instance Dekkak 1979 and Jabeur 1987). Since then, many works have been published due to the development of the sociolinguistic studies of different vernacular variations of Arabic.

At present, the situation has improved although there are still many gaps and aspects which remain unanalyzed, especially in comparison with the same speciality in other families of languages, such as Indo-European.

The sources available to study the relationship between the social category of gender and linguistic change in Arabic-speaking societies are of a different kind, ranging from data compiled through field work conducted by linguists, to compositions of oral poetry complied by anthropologists or sociologists. As regards

[4] See for instance: Ahmed 1992, Badran 1995, Khoury / Moghadam 1995 and Heath 2008.

[5] This is at times attributed to the higher number of men studying dialectology in the early stages of this discipline. Due to this, most of their sources were also male because the world of women was inaccessible to them. This is the reason why data on most female sociolects in the early stages of Arabic dialectology remained on the sidelines until women started to take part in this field of investigation.

[6] This discipline had evolved in western societies, in particular in Anglo-Saxon countries, some years earlier. There were already some works by the first half of the twentieth century, such as those by Sapir (1929) and Haas (1944), although the peak was reached in the 1970’s with the work of sociolinguists such as Labov and Lakoff amongst others. This could be linked to the beginning of the feminist movements and of the awareness in the western linguistic schools of the connotations of femininity.

[7] Arsène Roux worked in the Moroccan city of Meknes and compiled a corpus for the doctoral thesis he presented in 1925 titled *Le parler arabe des musulmanes de Meknès (Maroc)*. This author presented in a later work some phonetic phenomenon which differentiated the female from the male sociolect regarding the consonant phonemes /s/, /z/ and /r/ (cf. Roux 1952: 377). This corpus has been the subject of two later works conducted by Harry Stroomer, consisting of the publication of the texts of Roux’s thesis (cf. Roux 2008), and an article by Stroomer (cf. Stroomer 2004).

linguistic data, information on this question can be found in two types of publications: those which describe directly certain features of some female sociolect and those which provide scattered data mixed with other types of information and are therefore not always easy to find[8].

Some compilations and classifications of available information have already been completed. The first study was provided by the work of Aziza Boucherit y Jerôme Lentin (cf. 1989), with an inventory of the features considered female in publications made to date, alluding to female speech strategies and finally making reference to the possible difference between stigmatized female features and others more prestigious (cf. Boucherit / Lentin 1989: 28 who claim "on passe d'une marque 'féminin' à une marque 'raffiné'"). Almost a decade later, Judith Rosenhouse (cf. 1998) made an excellent synthesis of the progress made within this discipline. In her work we find a summary of the results reached by some previous studies analyzing gender-based linguistic variation in Arabic-speaking societies. On the other hand, as well as classifying the linguistic features considered female, she also analyzed information from other fields such as female literary production.

More recently, we find other types of works. Some study a particular case, such as the book by Niloofar Haeri (cf. 1996) on linguistic change based on gender in the city of Cairo; some have different approaches, such as the work by Fatima Sadiqi (cf. 2003), who studies the diverse forms in which men and women use their linguistic potentiality to create their own identities built in accordance with the social concept of gender in Moroccan society.

Finally, we shall refer to the chapter devoted by Reem Bassiouney to gender differences in her work on Arabic sociolinguistics (cf. 2009: 128-197), with a summary of the debate regarding the advisability of applying the methods of western sociolinguists and their results to Arabic-speaking societies. The author also presents some linguistic features and analyzes linguistic variation based on two concepts of anthropology in Arab societies (cf. *infra*).

3. Gender as grammar category in Arabic (*muḏakkar versus muʔannaṯ*)

Some of the studies on the relationship between gender and language in the Arabic-speaking world made reference to the grammatical use of gender. Bearing in mind that Arabic is considered a gender language[9], the approach used when studying differences between masculine and feminine forms in the various morphosyntactic categories has also been considered as the subject of analysis on the linguistic representation of men and women in society, as Fatima Sadiqi did (cf. 2007). Thus, Sadiqi considers that some grammar treatises are androcentric because they reflect the sexist ideology of the societies where they were produced. According to the same author, the symbolic and social power of masculinity has been passed on to the

[8] This is the case of many descriptions of Arab dialects where interesting facts are included occasionally regarding female sociolects; an example of this could be the book by Simon Lévy (2009) on Judeo-Arabic dialects of Morocco.

[9] It means that Arabic belongs to this type of noun class languages based on grammatical considerations, cf. Hellinger/Bußmann 2001-2003: 5.

world of grammar by establishing some hierarchies between words which reflect the same situation as society.

Nonetheless, some scholars do not believe this to be the case. They rather consider that some sexist connotations have been attached afterwards to the grammatical classification, for instance Ibrahim considers that "grammatical gender is merely a means for classifying nouns according to their suffixes without in the beginning any allusion to sex; the sex reference of gender was always posterior to the emergence of grammatical gender" (mentioned in Hachimi 2007:156).

Atiqa Hachimi also analyzed the question of grammar gender in the Arabic language (cf. 2001, 2007). An interesting question she refers to is that the feminine form is a 'marked' form[10], thus: "only feminine words are morphologically marked for gender, as most, but not all of these, carry the feminine suffix *-a*. Masculine words, on the other hand, carry a zero suffix, they are thus unmarked for gender".

As a result, when feminine forms are not morphologically marked, they either undergo a lexical change and become masculine (for instance *ʔarnab*) or a hypercorrection is made and a feminine suffix *–at* is added to an already feminine word (for instance *ʕarūsah*)[11]. Amalia Sa'ar considers this normative classification of masculine as unmarked and feminine as marked as an objectification of male hegemony[12].

Another aspect pointed out in this sense is that in Arabic, as in most gender languages, masculine is used as the generic grammatical and lexical form, that is, the masculine forms are used to allude to persons whose gender is unspecified. Male as norm is a highly prevalent phenomenon across languages. Similarly, generic masculine forms are documented in the cases of gender languages such as Serbian, Polish, French, German, Greek, Russian, Czech, and Romanian, as well as in languages with no gender noun class, such as English or Danish, and in languages that show no gender distinctions in the pronominal system, such as Orya[13].

According to Sadiqi (cf. 2003: 122) this is due to extra-linguistic reasons, it is not inherent in languages but it is gradually built up due to daily use in androcentric societies. This theory is also supported by Z. Abu Risha (cf. 2002) and is widespread in feminist literature. The fact that a genderless language, such as Turkish, is not egalitarian or semantically neutral either, as demonstrated by Braun, confirms this premise (cf. Braun 1999).

Interesting as this viewpoint of the relationship between gender and language may be, our perspective is quite different. We focused on considering gender as a

---

[10] In Hellinger/Bußmann 2001-2003: 9-10, reference is made to the possible relationship between the use of the feminine form as unmarked gender in some aboriginal languages in Australia and to the possibility of expressing by means of feminine pronouns gender–indefinite references in Iroquoian languages, with the existence of matriarchal social structures.

[11] These changes have been attributed to a tendency to simplify the linguistic system, cf. Procházka 2004.

[12] Cf. Sa'ar 2007: 408.

[13] Hellinger/Bußmann 2001-2003: 5.

sociolinguistic category, not grammatical, and used it as the criterion to analyze the use of language made by men and women.

There is, nevertheless, some similarity between both approaches, because in some sociolinguistic studies male speech was taken as reference for the analysis, that is, as the 'unmarked' variety. The words of Joseph Chetrit (cf. 1986: 2) when talking about the female sociolect of Judeo-Arab women in Morocco illustrate this: "la parole des hommes sera donc considérée ici arbitrairement, comme non-marquée par rapport à celle de femmes, dans les mêmes contextes d'énonciation dont nous aurons à traiter dans notre analyse".

4. The role of Arabic-speaking women in gender-based linguistic variation

It is a well known fact that Arab sociolinguistics has evolved by applying the theoretical approach of western countries in this discipline to Arabic-speaking societies. Consequently, following the theoretical context provided by variationist linguistics, it has been demonstrated that in some contexts gender is a basic element to linguistic change[14].

A large number of studies conducted especially in the Anglo-Saxon world, consist of quantitative sociolinguistic research where linguistic variation is analyzed by means of statistics which reflect the relationship between the gender variable and other independent variables within a given community such as age, education, ethnic group or even the religion of the speakers[15].

Nonetheless, taking into consideration the fact that in these countries and in the Arab world there are neither the same level nor the same type of differences based on gender[16], or a similar linguistic situation, to which important socio-cultural differences must also be added, this method of work was questioned in the beginning.

The theses of sociolinguists such as W. Labov and R. Lakoff, produced in the 1970's, exerted great influence in the early stages of Arabic sociolinguistics. This is the case of one of Labov's most renowned theories regarding the impact of gender in linguistic change in western societies. According to him, lower-middle class women are more sensitive to prestigious forms and they therefore follow the standard rule as a way to compensate for their social insecurity[17]. Labov qualified this theory in later studies, so Principle II of his work *Principles of Linguistc Change* establishes that women use a lower number of stigmatized variations and a higher number of

---

[14] This approach has been criticized, for instance, by Sa'ar (cf. 2007: 405), and Gordon / Heath (cf. 1998: 421). Reem Bassiouney claims also that quantitative sociolinguistic studies have some limitations (cf. 2009: 161-162).

[15] It is important to bear in mind that the relevance of these variations is not comparable to that of the same variations in Arabic-speaking societies, the clearest example being the difference between rural and urban backgrounds in both cultures.

[16] As S. Safiyiddeen demonstrated the discourses produced in the two different languages display differences in how these languages construct gender, cf. Safiyiddeen (cf. 2008).

[17] According to Labov, the reason for this situation is that men can show their social position by other means, such as their profession. The standard form of the language is therefore considered by women as a symbolic mark of the power of the ruling groups, cf. Moreau 1997: 260.

prestigious variations than men (cf. Labov 2001: 266). Besides, he adds that for this principle to be viable women must have access to prestigious forms and they must be aware of the social meaning linked to the use of any given variation (cf. ibid: 270). This last comment was criticized by N. Haeri (cf. 1996: 176), who believes that linguistic behaviour not only depends on access to the standard rule of the language but on many other social factors, for example, the type of occupation speakers have[18].

Thus, in the wake of the works of Labov and other investigators who reached similar conclusions (for instance, Trudgill 1974), most of the first sociolinguistic studies conducted in the Arabic-speaking context tried to elucidate whether gender differences existed in the use of the rules of modern standard Arabic (hereinafter MSA) since it was considered the standard norm. In the first studies carried out in Egypt, Syria, Jordan and Iraq differences in the use of MSA forms between men and women were described, cf. for instance Kojak 1983 (for Damascus and Hama), Abdel Jawad 1981 and 1983 (for Amman), Bakir 1986 (for Basrah), and Schmidt 1974 (for Cairo).

Nonetheless, some authors demonstrated that even though the cultural and religious prestige of classical Arabic may not be denied due to the role it plays in Muslim societies, this variety is neither the norm which triggers linguistic change in these societies nor the prestigious form associated with urbanity and modernity (see Ibrahim 1986, Haeri 1987: 180 and Haeri 2000: 68-69)[19]. These and other authors pointed out then the difficulty in applying the results reached by them in non-diglossic societies, which is the case of most western societies, to diglossic contexts such as Arabic-speaking linguistic communities[20].

In this sense, it should be recalled that in Arabic-speaking societies and precisely due to diglossia, linguistic variation depends more on interdialectal levelling than on the superstratum influence of classical Arabic (or MSA). Numerous works on Arabic dialectology have demonstrated the formation of a different prestigious variation in each linguistic community often coinciding with an urban dialect which has become or is in the process of becoming a koiné at a regional or even national level[21]. This koiné is, therefore, the result of the competition between several

---

[18] N. Haeri (cf. 1996) alludes to the relevance of the occupation because it conditions linguistic behaviour; hence, women whose job implies contact with MSA will have the same predisposition as men with similar jobs to introduce elements of the classical-standard rule, for instance the variation /q/. However, amongst women and men with a similar level of education but with jobs which do not involve contact with the written form (MSA), women use fewer features of MSA than men. Nonetheless, opinions are not unanimous regarding this, Mejdell (2006) considers that this may not be generalized, and Abu Haidar (cf. 1989: 479) affirms that when this variety is accessible to both sexes, it is generally women who tend toward it.

[19] That is, a situation which is due to ideological rather than linguistic reasons.

[20] To find out about the debate of the 1980's on the suitability of applying western theories to an Arabic-speaking context, see for instance Walters 1991: 199-204, Hachimi 2001: 29-30 and Bassiouney 2009: 155-158.

[21] Nonetheless, the prestigious variation is not always an urban dialect and there are several cases where the drive for linguistic change is a Bedouin type dialect, as in the case of

regional varieties, but never against the classical variety (or its modern version, the MSA) which is more used in writing and in formal contexts but does not take part in processes of linguistic variation. Very often this prestigious national variety consists of the dialect used in the capital city, as in the case of Egypt, but not always.

As many works have demonstrated, if we equal this vernacular variety operating as the prestige norm in Arabic-speaking societies to the variety considered as standard in western communities, then we can find some similarities between Labov's conclusions and those drawn by Arabic sociolinguistics, in particular regarding the question of women being more sensitive to the prestigious forms of the language than men[22].

Concerning Arabic-speaking women and their role in linguistic change in a diglossic society, there are two clearly different situations. On the one hand, the innovative role of female discourse in urban contexts has been demonstrated. Under certain circumstances women adapt faster than men to linguistic change in process (see for instance, the works of Ibrahim 1986 and Abu Haidar 1988) and it is even women who start that change, as in the case of mid-higher class women from Cairo, demonstrated by N. Haeri (cf. 1996). Hence, it is contended that women, in a situation of 'stable variation'[23], use prestigious forms more frequently than men, whereas in cases of 'changes in progress'[24] women tend to use the new forms more often than men and are consequently more innovative and promote linguistic change[25].

On the other hand, in other circumstances, in rural contexts, women preserve more local productions and keep away from prestigious and generalized forms at a national level, which are then linked to the male world. Their linguistic practices are considered then conservative[26].

Baghdad. Many elements must be taken into account in order to explain the evolution of each linguistic community. These include, for instance, the effect of population movements on languages, since, as Miller states: "Not all urban vernaculars have expanded or are expanding and some old-city vernaculars have been declining in the face of news koinés brought by migrants" (cf. Miller 2003a: 252).

22 This was already pointed out by some authors such as Farida Abu-Haidar and Reem Bassiouney, cf. Abu-Haidar 1988: 160 y Bassiouney 2009: 157.

23 "When competing forms have been in use for a long time and neither is replacing the other", cf. Haeri 1996: 10.

24 When "newer and more recent forms emerge as variants of older forms", cf. *ibid*.

25 In western societies when women use standard or prestigious forms in stable variation are considered conservative, but in Arabic-speaking societies it is not always considered like that since a linguistic prestigious form can be also an innovation for a specific linguistic community.

26 However, C. Miller, cf. 2003b: 493, admits that she finds it difficult to establish whether the linguistic differences she found between men and women in a community of the district of Balyāna (Upper Egypt) have existed for some time or whether the female sociolect represents an earlier stage of the language where these differences did not exist and has been preserved amongst women but disappeared amongst men, who have more interdialectal contact. This could probably apply to other linguistic communities.

Both situations are intertwined with many other social factors such as age, education and rural/urban context, which play a more important role than in western societies (cf. the case of Oran in Algeria described by Benrabah 1999: 26). Thus, although we may not generalize, it has been established that young, educated and urban women take a more active part in linguistic change and collaborate in the spread of new variations more often than men of any age[27], while older and illiterate or semi-illiterate women from rural areas preserve the most ancient features which in many cases are actually in danger of becoming extinct and are usually avoided by the rest of the language community because they are stigmatized. It is, therefore, the sociolect of a socially segregated group, with lower access to interdialectal levelling and, due to this, less permeable to innovations (see, for instance, Abu Haidar 1988[28] and Walters 1991[29], and Vicente 2002). In these cases, femininity has been identified with linguistic conservatism and also with illiteracy or semi-illiteracy[30].

The situation of this latter group led A. Boucherit and J. Lentin to identify female sociolects as minority Arabic dialects. According to these authors the variations found amongst some women often corresponded to those of a close minority group, as is the case of the production of diphthongs in Tunisia, typical of Jewish people and Muslim women (cf. Boucherit/Lentin 1989: 23)[31].

As regards expatriate women, the dichotomy young women-innovative / older women-conservative has also spread to some Arabic-speaking communities overseas, where according to Abu Haidar the sociolinguistic patterns of the society where they come from are reproduced to a certain extent. She demonstrates this with the example of Iraqi women settled in Britain (cf. Abu-Haidar 1991).

According to Haeri (cf. 1987: 177), the linguistic behaviour of men and women is the result of their different responses to processes of modernization and deve-

---

27 For instance, it has been observed that women from Cairo produce a form of palatalization of the dental occlusive phonemes (cf. Haeri 1992: 176-177) or that Muslim women from Baghdad use the prefix *da-* + the 1st person of some verbs to express a future action , cf. Abu-Haidar 1988: 159. Madiha Doss also claims that it is women from Cairo who innovate by spreading the use of the negative particle *miš* in cases where it was not formerly used (cf. Doss 2008: 90-91). In other words, in these cases women are in the vanguard of linguistic change.

28 This author, who studied society in Baghdad, claims that women have less mobility and stay within private spheres and due to this, older women have preserved the old dialect. These women are very conservative from a linguistic point of view, even in a situation of interdialectal communication. However, amongst the younger population there are fewer differences between men and women (cf. Abu-Haidar 1988: 160).

29 Walters states that young women and men prefer the less stigmatized and more prestigious variations while older people use the stigmatized ones. Amongst the former there is greater dialectal levelling which is clearly connected with the level of education. In this case, we can see that the situation is due to a variation based on age and on gender (cf. Walters 1991).

30Regarding some derogative connotations of femininity due in Moroccan society see Sadiqi 2003.

31 As well as the three main features which A. Roux considered as female amongst women from Meknes, that is, /š/ >[ṣ], /ž/ > [ẓ] and the uvular pronunciation of /r/, are similar to those used by the Jewish community of Meknes, cf. Roux 1952: 377.

lopment. Women are having a more favourable reaction towards them than men. This is particularly true for young educated women. Thus, women are more innovative in some cases (cf. Haeri 1996: 172), and closer to the local prestige norms in others (cf. Daher 1999: 203). These prestige norms are usually linked to urban dialects, but not always. Bakir, for instance, stated that women of Basrah use more the variation [č] of the variable /k/ to emulate the socially prestigious norm of Baghdad, although this is not an urban but a Bedouin feature.

Nonetheless, it seems obvious that the linguistic practices in the group of elder women, usually illiterate or semi-illiterate, are generally more homogeneous than those of younger women, where more factors enter the equation such as different education levels or unequal access to modernization (cf. Walters 1991: 213).

Yet, as Enam Al-Wer recommends, we must avoid polarizing the linguistic behaviour of the speakers merely based on their gender. There are often other factors at play. According to this author, there is another element that ought to be considered amongst Jordanians as regards linguistic changes in the community which cancels gender differences. This element is adherence to local identity. Regarding the variable /q/, most of her sources, both men and women, show a higher frequency of the local variation of rural origin [g], than urban [ʔ] (cf. Al-Wer 1999). These new data seem to contradict some earlier observations, because women from Jordan were usually closer to urban phonetic characteristics from Palestine [ʔ], more prestigious at a pan-regional level, whereas men were closer to rural Jordanian features [g][32], although it is rather a linguistic situation which evolves along with socio-political circumstances in the country[33].

A similar instance is the case studied by Catherine Miller with regards to a rural society in Upper Egypt, where she also observed that the variable /q/ is not produced differently by men or women because they all produce the local variation [g], and not the prestigious form [ʔ] from Cairo (cf. Miller 2003b: 484)[34]. Thus, once again linguistic variation is affected by a question of local identity rather than by a question of different gender, because even young and semi-educated women also maintain the local pronunciation stigmatized in other Egyptian regions[35].

Both authors have highlighted the relevance of the level of awareness of the speakers regarding the meaning of the variables (cf. Al-Wer 1999: 54 y Miller 2003: 484).

---

[32] Abdel Jawad demonstrates the same for Amman, that is, men produce [g] and women [ʔ] (cf. Abdel Jawad 1981: 264-266).

[33] For this reason, E. Al-Wer believes that these circumstances are causing the creation of a new dialect in Jordan (cf. Al-Wer 2007).

[34] They do not produce the variation [g] or variable /ğ/ either, which is the prestigious form at a national level because it is from Cairo. Women alternate [ğ] and [ž], the latter being a typical feature of female speech in this dialect (cf. Miller 2003b: 486).

[35] Her sources were young women, most of them without education, but even those with higher education levels produced the local pronunciation [g]. This situation of preference for pan-regional features instead of those from the capital is reproduced with other features of the dialect. Due to this, the author considers the possibility of the emergence of a koiné at a regional level different from that from Cairo (cf. Miller 2003: 494).

We can also find examples of the opposite. Women who, given their circumstances, ought to be linguistically conservative and alien to the prestigious variation, present the opposite situation. This is the case of the Najdi community of the city of Jeddah, where the Hijazi urban variation is the prestigious form. Amongst the Nadji community settled here interaction between women and men outside family networks is not permitted. Strict rules apply to marriages, which can only take place exclusively between members of the community. In this context, the female sociolect unexpectedly reflects greater levelling towards the prestigious Hijazi urban variation, thanks to linguistic exchange between women of both origins. According to the same author, they, even in a very conservative society, not only produce the prestigious forms but they are also more innovative because they contribute to the diffusion of new variations (cf. Al-Essa 2009: 218-219).

5. Grammatical variables

Many works have undertaken the study of the different linguistic behaviour between men and women in connection with grammatical variables. Some of them describe female variations compared to the local male variety as an 'unmarked' variety. Others compare female data to the prestigious variation within their environment. Some collate the productions of women from different contexts, for instance, between rural and Bedouin women. Some describe a dialect using exclusively female sources.

Some variations which are considered female can be found in several communities of the Arabic-speaking world, although they do not have the same meaning in all of them. Others are mere regional or local productions.

These variations may be phonetic, grammatical, lexical or even purely stylistic. Thus, some phonetic elements whose production varies from men to women are[36]:

- Weak pharyngealization is female, a phenomenon demonstrated in different vernacular varieties. Thus, strong pharyngealization is linked to masculinity "to sound tough and manly" (cf. Kahn 1975: 42, Royal 1985, Abu Haidar 1988: 156, Haeri 1996: 103-158). Weak pharyngealization is considered a female but also a refined or middle-upper class feature (cf. Royal 1985).

- Palatalization, a phenomenon studied by Haeri in Egyptian Arabic. She establishes that women from all age groups in Cairo produce strong palatalization more often than men. However, since this is linked to the lower-middle classes, women from the upper-middle classes try to avoid it (cf. Haeri 1992:177).

- One of the most prevalent features consists of the different productions of /q/. In most Arab countries the production of this variable has strong connotations of community or regional identification, something which speakers are very aware of. According to Daher, in Damascus the production [q] is introduced in vernacular Arabic through education and for this reason men produce it more often because, according to this author, they have more access to it (cf. Daher 1999: 203). Even educated women produce the glottal variation [ʔ], because it is linked to

[36] Some scholars think that there is not always a sociolinguistic reason for different variables in linguistic shift. For instance, M. Gordon and J. Heath consider that the reasons for women universally lead sound change in the direction of the high front vowel /i/ while men lead change towards back vowels are biologically determined (cf. Gordon / Heath 1998: 423).

modernization and development and do not produce [q] to mark a difference from the male world but, above all, because of the rural connotation this variation also has for them. We can see, then, that the same variable can have different meaning depending on gender. In Damascus, when a man pronounces [q] it is due to his education and classical training, whereas when a woman does it, it is because of her origin from rural areas. In Nazareth, the rural variation, which is used by men, is [k], while women pronounce [ʔ] (cf. Havelova 2000). The same has been described by Shorrab (cf. 1986) for Palestinian women living in New York. In Arabic from Cairo, this question has been studied by Schmidt (cf. 1974) and Haeri (cf. 1996), amongst others, and in Upper Egypt by Miller (cf. 2003b). In Jordan, for instance, by Abdel Jawad (cf. 1981), Al-Khateeb (cf. 1988) and Al-Wer (cf. 1999), Jabeur (cf. 1987) on Tunisia and Al-Muhannadi (cf. 1991) on Qatar.

In this case we can see that a typically female form of production does not exist. Yet, we can assert as a premise that women generally produce the variation which is considered more prestigious within their community. This prestige may derive from an association to modernity or to the claim of local identity, as we have seen above. Nonetheless it is not always like this. In Chaouen, Morocco, F. Moscoso found [ʔ] as female form and [q] as male form, and glottal pronunciation is the stigmatized form in the area (cf. Moscoso 2003: 216).

- *Imāla*, studied by Walters (cf. 1991) in a small town in Tunisia called Korba, where she claims it is typical of elder or uneducated people and women. According to Miller (cf. 2003b: 487), pausal *imāla* is more systematically produced in female speech than in male speech in the dialect of Balyāna (Upper Egypt).

- Diphthongs, as typical features of female discourse, have been studied by Trabelsi (cf. 1991: 88-89) in Tunisia. According to Miller (cf. 2003b: 486), the palatalization of diphthongs may be considered a female feature in Balyāna, that is, the production of *beyət* instead of *beit* “house”.

As regards prosody, some works have also pointed out differences in intonation, such as Hurreiz (cf. 1978) in Khartoum, El Kareh/Abdel Alim (cf. 1988) in Alexandria and Rosenhouse (cf. 1994) in Galilee.

Concerning the morphosyntactic level of the language, studies have been carried out on the differences in the agreement of words between female and male discourse in Arabic from Jordan (cf. Owens y Bani Yasin 1987), the use of the plural forms amongst women in Iraq (cf. Abu Haidar 1988: 158), the use of deictics with the suffix *–ti* in Upper Egypt (cf. Miller 2003: 489), in the collocation of interrogative particles, as shown in the study conducted by Abu Haidar amongst elder Iraqi women living in Britain (cf. Abu Haidar 1991), or the use of a varied prefix in imperfective by women of Chaouen instead of the fixed prefix used by men (cf. Moscoso 2003: 218).

With reference to lexicon, it has been established that in female speech the vocabulary is more descriptive for some semantic fields, for instance, regarding colours in Iraqi Arabic (cf. Abu Haidar 1988:158). The use of different expressions between men and women in formal and informal situations in Arabic in Khartoum (cf. Hurreiz 1978), has also been observed, as well as the use of interjections in Rades, Tunisia (cf. Jabeur 1987) and of diminutives in Tunis (cf. Trabelsi 1991:89-90).

As we can see, there are differences at all levels of the language but the phonetic level presents the greatest divergences, perhaps because here the variation depending on gender is more obvious. We could claim that, in general, certain phonetic variations are common to several vernacular varieties of the Arabic-speaking world, while morpho-syntactic variations are limited to local contexts.

Finally, it must be added that at times some of the features considered typical of female sociolects are avoided by men because their use could question their virility (cf. Dendane 1998: 30). It is even considered effeminate to use the prestigious variety when it does not coincide with the local variety. Once again, prestigious language is linked to female sociolect. This is the case in Upper Egypt, where according to C. Miller, speaking between *ṣaʕīdi-s* using features of the Cairo variety is not only considered ridiculous or snobbish, but also effeminate (cf. Miller 2003b: 484). This was already affirmed by A. Borg on Malta in 1970s where girls use English much more frequently that boys and men associated this practice with a female way of behavior even snobbishness (cf. Borg 1977: 41).

The opposite phenomenon also exists, it means some phonetic phenomenon are considered more masculine. For instance the pronunciation [g] of the variable /q/ is considered a sign of virility amongst Tunisian men (cf. Trabelsi 1988: 141), just as a strong pharyngealization is associated to masculinity amongst Iraqi men (cf. Abu Haidar 1988: 156).

As regards women's use of typically masculine forms, we can also find some instances with the consequent ingredient of transgression involved. This is the case of the work presented by Barontini/Ziamari in this volume (see 153-172). They describe the use of male discourse by women as a form of rebelling and taboo-breaking in Moroccan society. The purpose of this linguistic strategy is to detach themselves from submissiveness, although this is a stigmatized practice which can only be used in family circles. Other study on this topic claims that some women from Korba (Tunisia), usually young and educated in the city of Tunis, prefer to produce the stigmatized variation [z] instead of /ṣ/, for their own purposes, because this is traditionally typical of male speech, thus giving it a new meaning, according to the author: "the use of [z] marks education and regional loyalty in a subversive way", (cf. Walters 1991: 218).

More recent is Judith Rosenhouse and Nisreen Dbayyat's work (cf. 2006) who studied the use of masculine instead of feminine forms in women's speech in the towns of Tire and Nazareth. Also Amalia Sa'ar's work (cf. Sa'ar 2007) studies the case of women (Israeli-Hebrew or Palestinian-Arabic speakers) who make routine use of masculine grammatical forms. This phenomenon cuts across age, class, and ethnic group. The author says: "While it may be interpreted as active participation in women's own subordination or even silencing, it also can be seen as a form of appropriating the language of domination, hence facilitating participation rather than producing exclusion"[37].

---

[37] Cf. Sa'ar 2007: 408-409.

6. Discourse strategies

Several studies have demonstrated that female and male sociolects are not solely differentiated by the production of some linguistic features but also by the use of certain discourse strategies.

Many interconnected factors intervene in the behaviour of men and women in different contexts, such as power relationships and different status within their group. According to R. Bassiouney (cf. Bassiouney 2009: 137), there are two main concepts which determine linguistic practices in Arabic-speaking societies: honour and modesty. These two terms, linked to the world of anthropology, help to explain why Arab women behave differently from western women. This is not exclusive to them and also applies to men. According to Bassiouney, a good understanding of how honour and modesty operate in an Arabic-speaking society helps to recognize the linguistic choice available to women and their behaviour in this sense.

As F. Sadiqi (cf. 2007) demonstrated, female linguistic uses and practices are a reflection of the different status women have in society from the viewpoint of economy, law, education, etc. This author also considers that female discourse strategies are an answer to widespread androcentrism in Moroccan society. This could also apply, with some differences, to most societies of the Arabic-speaking context, for instance Trabelsi (cf. 1991) described a similar situation for women in Tunisia.

Amongst these strategies of female discourse, the following have been mentioned: use of indirect speech, abundant use of diminutives[38], euphemisms, curses or repetition to give emphasis (cf. Abu-Haidar 1991: 33-34, Chetrit 1986[39], Trabelsi 1991: 94). Nonetheless, it must be borne in mind that generalization and stereotypes have often been applied. This has already been criticized in some works such as in Boucherit/Lentin (cf. 1989: 26-27) and Hachimi (cf. 2001).

It has also been established that gender differences have an impact on the different perceptions of languages. For instance, F. Sadiqi establishes that women in Morocco do not have the same opportunities as men of free access to languages due to social differences between genders. The public sphere is masculine, while the private sphere is feminine, and this circumstance is not only spatial but symbolic and linguistic[40].

She claims that due to this, for extra-linguistic reasons, there are some languages which are considered feminine, those spoken in private, for instance in Morocco Moroccan Arabic and Berber, and others which are masculine and are used in a

---

[38] A feature studied, for instance, in the urban dialect of Rades, in Tunisia, (cf. Jabeur 1987), or amongst Judeo-Arabic women in Morocco (cf. Chetrit 1986).

[39] According to J. Chetrit, the two strategies which differentiate the female from the masculine speech are: substitution and amplification. The former refers to substituting the literal meaning of a proverb by a metaphoric meaning. The latter consists of multiplying statements of similar meaning (cf. Chetrit 1986).

[40] According to Sadiqi, this situation created a paradox in these societies: women are considered conservative in the sense that they preserve the oral culture and transmit oral languages and cultural values. At the same time, however, they are not conservative because they do not use Arabic [that is, MSA], the most conservative form of public expression, (cf. Sadiqi 2007).

public environment, such as MSA[41]. Hence, denying access to MSA means denying access to public sphere and to power. Also, female discourse is considered an instrument which controls the moral system, and this control is also a form of competing to gain respect within the community[42].

In this sense, French or English are also female languages because when women use them they do not invade men's territory and their relationship with MSA. Consequently, women's interest in learning foreign languages (see below) is not prejudicial to the *status quo*.

All this causes women who seek social repute to try to demonstrate their proficiency in MSA by speaking this language in public. This is the case of some feminists in Morocco who speak MSA when accused of being too westernized; this fact has also been noted by R. Bassiouney amongst Egyptian women, who use MSA in certain contexts "for a discourse function and to project a specific identity on themselves" (cf. Bassiouney 2009).

A similar situation has been demonstrated for male discourse. El-Essawi (1999), analyzed the frequency of phonemes alien to Arabic such as /p/ and /v/ amongst Egyptian men and women. She noted that these variations are considered prestigious because they are linked to foreign languages. She also observed that in her interviews they are more frequent in male discourse, which is paradoxical because they are usually more typical of women. Finally, she verified that this situation, due to the fact that the interviewer was a woman, was a discourse function, and corroborates the influence exerted by the prestige consciousness on language behavior.

Another aspect related to gender, language and the identity of women is the forms of address, because they usually reflect women's lower social status. Nonetheless, not all authors agree on this. According to Parkinson there are no differences between men and women in the use of these formulae and social class, age and occupation are more relevant (cf. Parkinson 1995). Other authors who have alluded to forms of address are Eid (cf. 1994), regarding Egyptian Arabic through the obituaries section of the newspaper *Al-Ahram*, Herrero (cf. 2008) regarding Moroccan Arabic, H. Abdel Jawad (cf. 1989) and Al-Ali (cf. 2005) on Jordanian Arabic and Jabra on Lebanese Arabic (cf. 1980: 462-469). They do believe that the forms of addressing and naming people reflect differences in gender in Arabic-speaking societies because they reproduce underlying cultural and social attitudes. Thus, Abdel Jawad provides a series of terms to refer to Jordanian women and comments on the fact that most are derogatory (cf. Abdel Jawad 1989: 312). A. Hachimi (cf. 2001) also agrees with this and claims: "It is imperative to consider also the socio-religious setting that contributes to the construction of the identities of men and women in Islamic societies, in order to understand the fundamental asymmetries between the way they are addressed and talked about (based in their socio-political and sexual status)".

This relationship between gender and different status, also connected with linguistic practices, is further reflected by proverbs and sayings. There are also

---

[41] About this topic, cf. Sadiqi 2003 and de Ruiter 1998.
[42] About this cf. Rosander 2004: 40.

different idioms, phrases, expressions or formulae which apply to each sex. They are known by all but are only used by the socially appropriate sex. They transmit existing stereotypes about women and their image in society. It has been stated that these traditions not only reflect the asymmetrical relationship between men and women but they contribute to maintaining it. In this sense, A. Hachimi claims: "We can examine religious sayings as a very powerful strategy used to maintain the status quo of gender relations in theses societies, for example, sometimes they are used in order to defend the social, political and economic segregation of women and men", (cf. Hachimi 2001)[43].

These stereotypes can be seen in one of the examples given by Sadiqi (cf. 2003), thus: *kəlma d-ər-ržāl* "word of men", means a promise kept, as opposed to *kəlma d-əl-ʕyālāt* "word of women", which is the opposite, something that you cannot trust[44]. However, the status of women changes with age because each period of their life is reflected in idioms and in the form of addressing them.

The use of one type of linguistic strategy or another to fight attitudes of male dominance varies depending on several factors: socioeconomic situation, access to education, type of habitat (rural /urban), ethnicity and religion. According to Sadiqi, regarding Moroccan women although it may apply to other areas in the Arabic-speaking world, women use above all their linguistic potentiality to perpetuate and subvert the roles attributed to them as a result of the perception of gender within these societies. Hence, women who have some education and have access to other languages use codeswitching, in this particular case Moroccan-French, while illiterate women use the genres of oral literature (cf. Sadiqi 2006: 289-297).

7. Women and codeswitching

It has been established that women are generally more attached to languages with higher social prestige, not only to the most powerful vernacular variety, as we have already stated above, but in some contexts, also to French or English. This is due to when people use a foreign language, they may develop different views and perspectives in their understanding of gender. It means the use of another language like a euphemistic recourse (cf. Trabelsi 1991: 92, who claims "cela est dû au fait que la culture que véhicule le français ne comprend pas ces tabous, ou, du mois, ne les interdit pas aussi sévérement").

Nonetheless, it must also be pointed out that this applies only to a specific group of women, usually within the following profile: young, educated and from an urban environment.

Thus, F. Abu Haidar, in the case of the Arabic-speaking diaspora, claims that it is young women who use more the prestigious language, in this case English, and use codeswitching as a common practice. On the other hand, older women seldom use loan words from English, usually phonetically adapted to Iraqi Arabic and men from

---

43 Cf . also Ennaji 2008.

44 The lack of credibility of women in Muslim societies has a religious origin, because one male testimony is compared with two female testimonies.

different age groups present intermediate situations between these two groups, (cf. Abu Haidar 1991: 35-36)[45].

Other studies linking gender to differences in the use of the codeswitching are: Trabelsi (cf. 1991: 94), Walters (cf. 1996) and Lawson-Sako / Sachdev (cf. 2000) on Tunisia and Sadiqi (cf. 2003, 2007) on Morocco. She claims that men usually adapt loans to Moroccan Arabic phonetics while women reproduce French phonetics. This skill differentiates them not only from men but also from uneducated women from rural areas.

8. Women and oral literature: *When men go away, women play*

Oral artistic expression produced by women in the Arab world in the form of poems, music or stories, provides interesting anthropological information regarding socio-cultural rules as well as linguistic testimony to the practices and use of language made by women. We deal with another branch of studies, typically ethnographic, regards gender as a cultural construction where language reflects the roles women have played, and still play, as guardians of the oral tradition.

The Arabic-speaking region is characterized by the existence of a rich diversity of oral traditions closely linked to the role played by women narrating tales, religious or autobiographical stories and reciting or singing poems. All of this takes place on several informal occasions and in reunions for family celebrations, in sanctuaries or during pilgrimages, usually in private spaces and only for other women. Perhaps this is the reason why they are underrated and are not considered cultural practices, although there are some exceptions. This restriction in reciting poems only in female circles, where the presence of men is not allowed, was already demonstrated by L. Abu Lughod (cf. Abu Lughod 1986). Nonetheless, there are different situations because it is precisely through oratory how some Moroccan women create a new female space in the public sphere (cf. Sadiqi 2007).

On some occasions it has been considered that the purpose of this activity is to show their presence in the community and even at times, to subvert the role given to them. But it is not always a subversive activity because many of these stories reinforce social boundaries and preserve standards of behaviour (cf. Yaqub 2003: 127).

This activity is usually linked to older women and, in Morocco, always according to Sadiqi (cf. Sadiqi 2007), to poor and illiterate women. This situation can not be claimed to be the same in the rest of the Arab world. Yet, it constitutes a huge treasure regarding the female world and the expression of female feelings in this culture. D. Kapchan claims that poetic compositions in Algeria always cling to female sentiment and "although the men are often the star singers, in the public imagination Algerian women are the acknowledged authors of traditions", (cf. Kapchan 2003: 236).

The most important genres of female oral literature are gossip folktales, songs and riddles. Sadiqi (cf. 2007) adds the *ḥalqa* (marketplace oratory) in Morocco. There

[45] Abu Haidar (cf. 1991: 36) admits, nonetheless, that these differences in the use of other languages sometimes go from "sex-related differences to a speaker's bilingual ability", especially amongst the youngest.

seems to be a tendency in the last few years to transform fiction into auto-biographical stories.

We have some instances of these female compositions, although precisely because of their nature as an oral tradition many of them have never been written down and have become lost or are about to disappear. The most renowned work is the aforementioned by L. Abu Lughod. Through the study of poetic compositions of Bedouins from Awlād ʕAlī in Egypt, she examined the different symbolic natures of language in male and female speech and its socio-linguistic function. Other works compiling these female productions of oral literature are: the female tales from the region of Upper Jezira in Syria published by Lidia Bettini (cf. 2006) and the stories compiled by Judith Rosenhouse from Bedouin women from Israel (cf. 2001)[46]. In the Maghreb, we have the verses compiled by Stillman and Stillman in the Jewish community of Sefrou from a singer-songwriter of *mawwāl* (cf. 1978).

In these compositions, women appear as guardians and transmitters of tales and traditional songs. This is not exclusive to Arabic-speaking women, because female Berber songs also contribute to maintaining tradition and identity especially in situations of high masculine migration.

Despite the fact that Arabic-speaking women are usually associated with oral folklore and tradition, their activities are not limited to these spheres. There are also novels, poetry books, memoirs, newspaper articles and forums on the Internet. In classical literature (written in MSA) women have also broken the mould and caused some level of controversy by breaking with tradition and, by invading a territory that was virtually reserved for men, violating the principle of the silence of women. The pioneering actions along this trend took place in the mid-twentieth century. These women smoothed the way for the ensuing generations[47]. Some combine writing poems in MSA with writing prose and poems in vernacular Arabic.

9. Conclusion

The use of the gender as a sociolinguistic category and its application to the study of vernacular Arabic has taken many directions, since gender is expressed in various different manners in the various Arabic dialects.

The changes which have taken place and which continue to take place in Arabic-speaking societies are bringing about the disappearance of some stereotypical roles operating in very traditional communities. This also has an effect on linguistic practices and variations.

The social status of Arabic-speaking women has changed or is in the process of changing, especially in urban environments where former illiterate housewives have been replaced by young women with certain levels of independence and studies. As N. Haeri (cf. 1996: 179) claims: “there are probably some women who spend most of their lives in the “private” domain, but we cannot use their case to provide a *general* explanation for the linguistic behavior of all women in Arabic-speaking

[46] In this case stories from masculine sources are also compiled.

[47] The possible influence of western literary tradition on the poetic language used by these Arab women has brought about some criticism, cf. Burt 2003.

speech communities". These women have proved to lead linguistic change and are more prone to use prestigious forms than men.

Nonetheless, we must not generalize because in another context, in the rural environment, this change is slower or practically inexistent. In this case, sexual segregation typical of these societies accounts for the linguistic behaviour of women due to their limited social contacts. Because of the few opportunities women have to leave the closely-knit family entourage, their linguistic practices are characterized by conservatism. They use ancient and usually stigmatized features and their speech is different from men's, who are more exposed to dialectal levelling. Yet, these women do not always ignore prestigious forms or may even be innovative, as in the case of the Najdi women in Jeddah.

Whenever sexual segregation disappears or becomes less severe, as in the case of some Arabic-speaking diaspora communities, differences between men and women are not so strong phonologically or morphologically[48].

We can thus see that gender-based linguistic variation is context-sensitive, because the context where linguistic practices take place is extremely important. It is also interconnected with numerous variables, age and education level having the highest impact.

We cannot anticipate how female sociolects will evolve in the context of widespread changes and vast migrations from rural areas to cities which is taking place in the Arab world. As we have already noted through the work of Enam Al-Wer, the appearance of new data gathered after social, economic or political changes occurring in Arab countries may contradict some of the commonly accepted premises.

References

Abdel Jawad, H.R.E. 1981, *Lexical and phonological variation in spoken Arabic of Amman*. Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania.

Abdel Jawad, H.R.E. 1983, "Sex differentiation ans linguistic variations, a case study: spoken Arabic in Amman", J. Owens, I. Abu-Salim (eds.), *Proceedings of the 2nd Annual Linguistics Conference*. Irbid: Yarmouk University, 101-120.

Abdel Jawad, H.R.E. 1989, "Language and women's place with special reference to Arabic", *Language Sciences* 11, 3, 305-324.

Abu-Haidar, F. 1988, "Male/female linguistic variation in a Baghdad community", A.K. Irvine, R.B. Serjeant, G. Rex Smith (eds.), *A Miscellany of Middle Eastern Aricles. In Memoriam Thomas Muir Johnstone 1924-83*. United Kingdom: Longman.

Abu-Haidar, F. 1989, "Are Iraqui Women more Prestige Conscious than Men? Sex differentiation in Baghdad Arabic", *Language in Society* 18, 471-481.

[48] See Abu Haidar 1991, and Boucherit 1998 for another study about the gender differences in a diaspora context.

Abu-Haidar, F. 1991, “Language and sex: the case of Expatriate Iraquis”, A. Kaye (ed.), *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Abu-Lughod, L. 1986, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*. Berkeley: University of California Press.

Abu Risha, Z. 2002, “Language and gender: a lexical approach”, *Langue et genre dans le monde arabe* 9, 1-13 (Arabic part).

Ahmed, L. 1992, *Women and gender in Islam: Roots of modern debate*. New York: Yale University Press.

Al-Ali, M.N. 2005, “Communicating messages of solidarity, promotion and pride in death announcements genre in Jordanian newspapers”, *Discourse and society* 16, 1, 5-31.

Al-Essa, A. 2009, “When Najd meets Hijaz: dialect contact in Jeddah”, E. Al-Wer, R. de Jong (eds.), *Arabic dialectology. In honour of Clives Hole on the occasion of his sixtieh birthday*. Leiden-Boston: Brill, 203-222.

Al-Khateeb, M.A.A. 1988, *Sociolinguistic change in an expanding urban context: A case study of Irbid city, Jordan*. Ph.D. dissertation. University of Durham, United Kingdom.

Al-Muhannadi, 1991, *A Sociolinguistic study of women’s speech in Qatar*. Ph.D. dissertation. University of Essex, Colchester.

Al-Wer, E. 1991, *Phonological variation in the speech of women from three urban areas in Jordan*. Ph.D. dissertation. University of Essex, Colchester.

Al-Wer, E. 1999, “Why do different variables behave differently? Data from Arabic”. Yasir Suleiman (ed.), *Language and society in the Middle East and Nord Africa*. London-New York: Routledge Curzon, 38-57.

Al-Wer, E. 2007, “The formation of the dialect of Amman: from chaos to order”, Catherine Miller *et al* (eds.), *Arabic in the city. Issues in dialect contact and language variation*. London, New York: Routledge, 55-76.

Badran, M. 1995, *Feminist, Islam and nation. Gender and the making of Modern Egypt.* Princeton: Princeton University Press.

Bakir, Murtadha, 1986, “Sex differences in the approximation to Standard Arabic: a case study”, *Anthropological Linguistics* 28, 1, p. 3-9.

Bassiouney, R. 2003, “Linguistics”, *Encyclopaedia of Women in Islamic Cultures*. Brill: Leiden, 378-382.

Bassiouney, R. 2009, *Arabic sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bauer, L. 1926, *Das palestinische Arabisch*. Leipzig: J. C. Heinrichs.

Benrabah, M., 1999, “Les filles contre les mères”, *Revue de Linguistique et didactique des langues (Lidil) Les parlers urbains*, 19, 11-28.

Bettini, L. 2006, *Contes féminins de la Haute Jézireh Syrienne: Materiaux ethno-linguistiques d’un parler nomade oriental*. Firenze: University of Firenze.

Borg, A. 1977, “A male-female speech habit difference in Maltese individuals : a preliminary comment”, *Journal of Maltese Studies* 11, 39-41.

Boucherit, A. / Lentin, J. 1989, "Les dialectes féminins dans le monde arabe: des dialectes minoritaires et leur évolution", in E. Koskas, D. Leeman (eds.), *Genre et Langage. Actes du Colloque tenu à Paris X-Nanterre 14-16 Déc. 1988*, Paris: Université Paris X, 17-37.

Boucherit, A. 2008, "Continuité, rupture et construction identitaires: analyse de discours d'immigrés maghrébins en France", *International Journal of the Sociology of Language* 189, 49-77.

Braun, F. 1999, "Gender in a genderless language: The case of Turkish", Y. Suleiman (ed.) *Language and society in the Middle East and North Africa*. London, New York: Routledge-Curzon, 190-203.

Burt, C. 2003, "Arab States" in *Arts: Poets and poetry. Encyclopaedia of Women in Islamic Cultures*. Brill: Leiden, 77-80.

Chetrit, J. 1986, "Stratégies discursives dans la langue des femmes judéo-arabophones du Maroc", *Massorot* 2, 41-66.

Daher, J. 1999, "Gender in Linguistic Variation: the variable (q) in Damascus Arabic", E. Benmamoun, M. Eid, N. Haeri (eds.), *Perspectives on Arabic Linguistics* XI. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 183- 206.

Dekkak, M. 1979, *Sex Dialect in Tlemcen: an Algerian Urban Community*. Ph.D. dissertation. SOAS, London.

Dendane, Z. 1998, "Aspects of Women's Speech in Tlemcen", *Cahiers de Linguistique et Didactique* 1 (nouvelle série), 25-32.

Doss, M. 2008, "Evolving uses in Cairene Egyptian Arabic negation forms", *EDNA* 12, 83-91.

De Ruiter, J.J. 2008, "Morocco's languages and gender: evidence from the field", *International Journal of the Sociology of Language* 189, 103-119.

Eid, M. 1994, "'What's in a name?': Women in Egyptian Obituaries", Y. Suleiman (ed.), *Arabic Sociolinguistics : Issues and Perspectives*. Surrey: Curzon Press, p. 81-100.

El-Essawi, R. 1999, "The sociolinguistic connotations of /p/ and /v/ in Cairo Arabic", Y. Suleiman (ed.) *Language and society in the Middle East and North Africa*. London, New York: Routledge-Curzon, 204-216.

El-Kareh, S. / Abdel-Alim O. 1988, "Correlation between intonation contours and sociolinguistics", *Proceedings of speech '88, 7th FASE Symposium* 3. Edimburgh, 1005-1012.

Ennaji, Moha, 2008, "Representations of women in Moroccan Arabic and Berber proverbs", *International Journal of the Sociology of Language* 189, 167-181.

Gordon, M. / Heath, J. 1998, "Sex, sound symbols and sociolinguistics", *Current anthropology* 39, 4, 421-449.

Hachimi, A. 2001, "Shifting sands. Language and gender in Moroccan Arabic". M. Hellinger / H. Bußmann (eds), *Gender across languages: the linguistic representation of women and men*. Vol. 1. Amsterdam / Philaldelphia: John Benjamins Publishing Company, 27-52.

Hachimi, A. 2007 "Gender", K. Versteegh *et al*. (eds.) *Encyclopaedia of Arabic*

Language and Linguistics. Brill: Leiden, vol. 2, 155-164.

Haeri, N. 1987, “Male/female differences in speech: an alternative interpretation”, K. M. Dennig *et al*. (eds.), *Variation in Language*. Stanford: Stanford University Press, 173-183.

Haeri, N. 1991, *Sociolinguistic variation in Cairene Arabic: palatalization and the qaf in the speech of men and women*. Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania, Philadelphia.

Haeri, N. 1992, “Synchronic variation in Cairene Arabic: the case of palatalization”, E. Broselow, M. Eid, J. McCarthy (eds.), *Perspectives on Arabic Linguistics IV*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 169-180.

Haeri, N. 1996, *The Sociolinguistic Market of Cairo. Gender, Class and Education*, London-New York: Kegan Paul International.

Haeri, N. 2000, “Form and ideology: Arabic sociolinguistics and beyond”, *Annual Review of Anthropology* 29, 61-87.

Hass, M.R. 1944, “Men’s and women’s speech in Koasati”, *Language* 20, 142-149.

Havelova, A. 2000, “Sociolinguistic description of Nazareth”, M. Mifsud (ed.), *Proceedings of the Third International Conference of AIDA*. Malta: Salesian Press, 141-144.

Heath, J. (ed.) 2008, *The veil. Women writers on its history, lore, and politics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Hellinger, M. / Bußmann, H. (eds), 2001-2003, *Gender Across Languages. The linguistic representation of women and men* (3 volumes). Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Herrero Muñoz-Cobo, B., 2008, “Las formas de tratamiento en árabe marroquí. Lengua e identidad”, *EDNA* 12, 93-103.

Hurreiz, S.H. 1978, “Social stratification and linguistic variation in Khartoum and its vicinity”, *Occasional papers in Linguistics and Language Learning* 5, 41-49.

Ibrahim, M.H. 1986, “Standard and prestige language: A problem in Arabic sociolinguistics”, *Anthropological linguistics* 1, 115-126.

Jabeur, M. 1987, *A sociolinguistic study in Tunisia: Rades*. Ph.D. dissertation. University of Reading, United Kingdom.

Jabra, N.W. 1980, “Sex, roles and language in Lebanon”, *Ethnology* 19, 4, 459-474.

Kahn, M. 1975, “Arabic emphatics: the evidence for cultural determinants of phonetic sex-typing”, *Phonetica* 31, I, 38-50.

Kapchan, Deborah, “North Africa” in *Language: use by women*, *Encyclopaedia of Women in Islamic Cultures*. Brill: Leiden, 236-237.

Khoury, N. / Moghadam, V.M. (eds.) 1995, *Gender and development in the Arab world. Women’s economic participation: pattern and policies*. London, New Jersey, Tokyo: Zed Books / United Nations University Press.

Kojak, Wafa 1983, *Language and sex: A case study of a group of educated Syrian speakers of Arabic*. University of Lancaster.

Labov, W. 2001, *Principles of linguistic change. Vol 2: social factors*. Oxford: Blackwell.

Lawson-Sako, S. / Sachdev, I. 2000, "Codeswitching in Tunisia: Attitudinal and behavioural dimensions", *Journal of Pragmatics* 32, 9, 1343-1361.

Lévy, Simon 2009, *Parlers árabes des Juifs du Maroc. Histoire, sociolinguistique et géographie dialectale*. Zaragoza : IEIOP.

Mejdell, G. 2006, *Mixed styles in spoken Arabic in Egypt*. Leiden: Brill.

Miller, C. 2003a, "Impact of migration on Arabic urban vernaculars: advection a comparative analysis", I. Ferrando, J.J. Sánchez Sandoval (eds.), *AIDA Fifth Conference Proceedings*. Cadix: Universidad de Cádiz.

Miller, C. 2003b, "La télévision dans le placard: parlers féminins à Balyana (Haute Egypte)", Lentin, J., Lonnet, A. (éds.), *Mélanges David Cohen*. Paris: Maison-Neuve & Larosse, 481-496.

Moreau, M.L. 1997, *Sociolinguistique. Concepts de base*. Liège: Mardaga.

Moscoso, F. 2003, "Textos en árabe shâwni (Marruecos): algunos datos comparativos del habla masculina y femenina", *Studia Orientalia*, 95, 207-231.

Owens, J. / Bani-Yasin, R. 1987, "The lexical basis of variation in Jordanian Arabic", *Linguistics* 25, 705-738.

Parkinson, D.B. 1985, *Constructing the social context of communication: Terms of address in Egyptian Arabic.* Berlin: Mouton.

Procházka, St. 2004, "Unmarked feminine nouns", M. Haak, R. de Jong, K. Versteegh (eds.), *A collection of articles presented to Manfred Woidich on the occasion of his sixtieth birthday*. Leiden: Brill, 238-262.

Rosander, E.E. 2004, *Mujeres en la frontera. Tradición e identidad musulmanas en Ceuta*. Barcelona: Bellaterra.

Rosenhouse, J. 1994, "Features of intonation in Bedouin Arabic narratives of the Galilee (northern Israel)", *Dialectologia Arabica. A collection of articles in Honor of the 60th birthday of Professor Heikki Palva, Studia Orientalia* 75, 193-215.

Rosenhouse, J. 1998, "Women's speech and language variation in Arabic dialects", *Al-Arabiyya* 31, 123-151.

Rosenhouse, J. 2001, "A comparative analysis of Stories Narrated by Bedouin and Sedentary Male and Female Speakers", *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 39, 64-83.

Rosenhouse, J. / Dbayyat, N. 2006, "Gender Switch in Female Speech of an Urbanized Arabic Dialect in Israel", *Anthropological Linguistics* 48, 2, 169-186.

Roux, A. 1952, "Quelques notes sur le langage des Musulmanes marocaines", *Orbis* 1, 376-384.

Roux, A. 2008, *Textes en parler arabe des musulmanes de Meknès (Maroc)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Royal, Ann-Marie 1985, *Male / female pharyngealization patterns in Cairo Arabic. A sociolinguistic study of two neighborhoods*. Ph. D. dissertation. University of Texas, Austin.

Sadiqi, Fatima 2003, *Women, Gender and Language in Morocco*. Leiden-Boston: Brill.

Sadiqi, Fatima 2006. "The gendered use of Arabic and other language in Morocco", E. Benmamoun (ed.), *Perspectives on Arabic Linguistics XIX*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 277-299.

Sadiqi, F. 2007, "Language and gender in Arabic", *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*. Brill: Leiden, vol. 2, 642-650.

Sadiqi, F. / Ennaji, M. (eds.) 2010, *Women in the Middle East and North Africa. Agents of Change*. London-New York: Routledge.

Safiyiddeen, S. 2008, "Constructing gender in two languages", *International Journal of the Sociology of Language* 189, 183-218.

Sapir, E. 1929, "Male and female forms of speech in Yana". St. W.J. Teeuwen (ed.) *Donum natalicium schrignen*. Nijmegen-Utrecht: Dekker and Van de Vegt.

Sa'ar, A. 2007, "Masculine talk: on the subconscious use of masculine linguistic forms among Hebrew- and Arabic- speaking women in Israel", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 32, 2, 405-429.

Schmidt, R. 1974, *Sociolinguistic variation in spoken Egyptian Arabic: A re-examination of the concept of diglossia*. Ph.D. dissertation. Brown Uiversity.

Shorrab, G. 1986, "Bilingual patterns of an Arabic-English speech community", *International Journal of the Sociology of Language* 61, 79-88.

Stillman, N.A, / Stillman, Y.K. 1978, "The art of a Moroccan folk poetess", *Zeitchrift der Deutschen Morgenländischen Gessellschaft* 128, 65-89.

Stroomer, H. 2004, "The Arabic dialect of women in Meknès (Morocco): Gender linked Sound Changes?", M. Haak, R. de Jong, K. Versteegh (eds.), *A collection of articles presented to Manfred Woidich on the occasion of his sixtieth birthday*. Leiden: Brill, 291-307.

Trabelsi, Ch. 1988, "Les usages linguistiques des femmes de Tunis". Thèse de 3ème cycle. Université de Paris III.

Trabelsi, Ch. 1991, "De quelques aspects du langage des femmes de Tunis", *International Journal of the Sociology of Language* 87, 87-98.

Trudgill, P. 1974, *Sociolinguistics: An introduction*. Harmondsworth: Penguin.

Vicente, Á. 2002, "Une interpretation socioliguistique d'un dialecte de Jbāla : les parlers féminin et masculin dans le dialecte d'Anjra", A. Youssi *et al.* (eds.), *Aspects of the dialects of Arabic today*. Rabat: Amapatril, 336-344.

Walters, K. 1991, "Women, men and linguistic variation in the Arab world", B. Comrie, M. Eid (eds.) *Perspectives on Arabic Linguistics* III. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 199-229.

Walters, K, 1996, "Gender, identity and the political economy of language: Anglophone wives in Tunisia", *Language in Society* 25, 4, 515-555.

Yaqub, N. 2003, "Arab States" in *Arts: storytellers and reconteurs*. *Encyclopaedia of Women in Islamic Cultures*. Brill: Leiden, 126-127.

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009) pp. 31-92

FEMALE ISSUES IN ARABIC DIALECTS: WORDS AND EXPRESSIONS RELATED TO THE FEMALE BODY AND REPRODUCTION

ASUNTOS FEMENINOS EN ÁRABE DIALECTAL: PALABRAS Y EXPRESIONES RELACIONADAS CON EL CUERPO FEMENINO Y LA REPRODUCCIÓN

VERONIKA RITT-BENMIMOUN / STEPHAN PROCHÁZKA*
(in collaboration with Catherine Miller, Aix en Provence / Rabat, and Ángeles Vicente, Zaragoza)

With contributions by: Rima Aldoukhi (Vienna), Sonia Aldulayme (Vienna), Alexandrine Barontini (Paris), Amina Bensalah (Paris), François Dumas (Aix-en-Provence), Marie-Aimée Germanos (Paris), Narine Grigoryan (Vienna), Amira Jaafar (Vienna), Leila Kaplan (Vienna), Hanan Maloom (Aix en Provence), Stefano Manfredi (Naples), Yafit Marom (Haifa), Mohamed Meouak (Cádiz), Iris Mostegel (Cairo/Vienna), Christophe Pereira (Zaragoza), Aicha Rahmouni (Vienna), Gabriel Rosenbaum (Cairo/Jerusalem), Judith Rosenhouse (Haifa), Elinor Saigh-Haddad (Haifa), Pablo Sánchez (Zaragoza), Amina Sayyad (Jerusalem), Khalid Tamadur (Khartoum/ Durham), Aline Tauzin (Paris), Martine Vanhove (Paris), Manfred Woidich (Nördlingen), Karima Ziamari (Meknes)*.

Abstract

The article on comparative Arabic lexicography includes an analysis of semantic fields specific to "women's issues" as well as a comprehensive list of lexical items on more than thirty Arabic dialects provided by our contributors.

Resumen

Este artículo sobre lexicografía árabe comparada incluye el análisis de algunos campos semánticos específicos de los "asuntos femeninos" además de una lista de

* Veronika Ritt-Benmimoun, Institute of Oriental Studies, University of Vienna.
E-mail: *veronica.ritt@univie.ac.at*
Stephan Procházka, Institute of Oriental Studies, University of Vienna.
E-mail: *stephan.prochazka@univie.ac.at*

* This article owes much to our contributors who provided us so readily with their knowledge in their respective fields of expertise. We would like to thank them all for their collaboration and their efforts in this project. Without their contributions the present study could not have been carried out. The individual researchers are responsible for the information they provided from their respective geographical regions of study (given in the Appendix). However, we alone are responsible for any errors in the linguistic and cultural interpretation of the information we have received.

términos sobre el tema en más de treinta dialectos árabes, provistos por los.autores que han contribuido.

Keywords: Arabic dialects, comparative dialectology, lexicography, gender studies.

Palabras clave: dialectos árabes, dialectología comparada, lexicografía, estudios de género.

For many decades Arabic dialectology has been dominated by male researchers who normally had no or only very limited access to the milieu of women in Middle Eastern and North African societies. Thus "women's words" are usually underrepresented in most glossaries and dictionaries of vernacular Arabic, the authors of which are almost exclusively men[1]. For the same reasons "women's issues" are rarely found in text collections[2].

This article is a first attempt to rectify this imbalance. It is one production of a two-year project called "Women's World – Women's Word" that has been carried out by a team of thirteen researchers from Austria, France, and Spain[3].

The focus of our article is on words and expressions which are normally used by women when talking among themselves about matters closely related to the female body and reproduction. The material is arranged according to eight semantic fields:

- Menstruation
- Virginity and defloration
- Pregnancy
- Birth
- Breast-feeding
- Barrenness and menopause
- Contraceptives
- Illegitimate pregnancy

As can be seen, sexual activity in the strict sense of the term (including expressions for the genitals) is omitted from this article. The reason is that our project is too small-scaled to handle its sociolinguistic complexity. There are huge differences in the diction concerning the sphere of sexuality not only between female and male speech, but also between the speech of the old and the young, and between the speech of the educated, the less educated, and the uneducated. More-

[1] Among the very few exceptions are the dictionaries for Mauritanian and Sudanese Arabic compiled by Catherine Taine-Cheikh and by Arlette Roth-Laly.

[2] From the few can be cited: Rosina-Fawzia B. Al-Rawi: *Studien zum Arabischen Dialekt von Abū Ḏaby.* Heidelberg: J. Groos, 1990 (esp. 137ff.); Clive Holes: *Dialect, Culture, and Society in Eastern Arabia.* II: *Ethnographic Texts.* Leiden: Brill 2005 (esp. 223ff.); Peter Behnstedt/Manfred Woidich: *Die ägyptisch-arabischen Dialekte.* Vol. 3, Wiesbaden: Reichert, 1988 (esp. 424ff.).

[3] Cf. http://www.univie.ac.at/arabic-gender-linguistics/

over, the innumerable vulgarisms related to this field of speech[4] would have required much more time and a much larger research team (both female and male) than was available.

In spite of our restriction to a rather small field of the lexicon, we are convinced that studies like the present article are important for Arabic lexicography. The main reason why the lexicography of Arabic is, when compared to other philologies, underdeveloped is the lack of special studies devoted to special areas of the lexicon. This is true for the Classical language, and even truer for Arabic dialects: specialized lexical studies have seldom been done for single dialects, and comparative lexical studies are almost nonexistent[5]. If a comprehensive dictionary of Arabic dialects is ever attempted, well-focused comparative studies like the present will be important sources for it.

This study is mainly based on the data given in the Appendix. It was collected by a large team of dialectologists, all experienced in fieldwork. In only a few cases have we drawn from material in previous publications[6]. We are aware of the shortcomings resulting from this restriction; but a systematic survey of the relevant works in all Arabic dialects would have been beyond the capacities of the authors and collaborators. Thus it must also be admitted that the material collected for this article is far from complete. Our material is rather unevenly distributed geographically: for example, it does not cover the dialects of the Arabian Peninsula except that of the Yemeni capital Sanaa. Eastern Bedouin and even village dialects are especially underrepresented – though for other regions, especially Morocco, we present abundant material.

As it is evident from the Appendix, there are not a few lacunae because not all the contributors provided information in every one of our eight semantic fields. Another problem is that sociolinguistic parameters have not been available for all the regions covered. But from those areas where we do know them (e.g. Cairo), it becomes clear that, in many of the domains discussed here, education in particular plays an important role with regard to the use of words. Another point is that, for many of the subjects in question, the use of a certain word or phrase is often determined by the sex of the spreaker. For example, a woman will certainly use different words regarding her menstruation when talking with another woman than when talking with a male member of her family. And many words considered as taboo will often be alluded to euphemistically. Many sociolinguistic details of this kind have not been treated by all of our collaborators, which regrettably diminishes the value of this study. But we would again emphasize that this study is only intended to be a first step toward a better understanding of women's issues in Arabic

---

[4] See for example the list for the Maṛāzīg in Ritt 2004 and the overview given by Shivtiel in *EALL* IV, s.v. 'Taboo'.

[5] A first, but very important step, will be the publication of the *Wortatlas der arabischen Dialekte* by Peter Behnstedt and Manfred Woidich, the first volume of which is scheduled to be released in December 2010.

[6] E.g. an article on euphemisms by William Marçais (Marçais 1955).

dialects, an area which will hopefully attract the attention of more scholars in the future.

Important remarks

The term Old Arabic (abbreviated OA) indicates words which are attested for in older layers of Arabic. Hence the term as used by us is not only restricted to words belonging to the pre-Classical language, but includes words which were coined during the period of Classical Arabic. We regard as loans from Standard Arabic (SA) those words which were taken from the Standard Language, including both so-called classicisms and neologisms[7]. To avoid the trivial cataloguing of slight variants of dialectal words we have used ⁄…⁄ to indicate the basic form (sometimes inferred and not attested) from which the dialectal variants can be deduced through phonological rules[8].

We have only sporadically crosschecked our material with existing dictionaries of vernacular Arabic, and mostly just in the case of unusual or particularly interesting words. Transcriptions are normalized wherever possible. They are more or less consistent with regard to consonants; but for vowels we often followed the transcription given by the collaborator in question since strict normalization here could have led to erroneous results.

It is not our intention in the following sections to analyze all the words in the Appendix at the end of this article. Our intention is simply to show similarities and differences, to point out the geographical spread of certain roots and words, and the like. Therefore not every single word is explained, and the *List of Words* is an integral part of this paper. The List also demonstrates that there is usually more than one word for each lemma, variously reflecting vulgar, polite, educated, and⁄or scientific (especially medical) usage.

1. Menstruation

Many different terms are found in the Arabic dialects for 'menstruation', among them SA words, foreign words, and dialectal words. As in other semantic fields, the choice of words depends on the age and education of the speaker. The term */al-ʿāda/* 'the habit, the custom' is sometimes combined with the adjective */aš-šahriyya/* 'monthly' and found from Morocco in the West to Yemen in the East. Another common term for 'menstruation' is */ad-dawra (aš-šahriyya)/* 'the (monthly) turn, cycle', which can be considered a loan from SA[9] because in the majority of the dialects the diphthong *aw* is not subject to monophthongisation when the word is used to mean 'menstruation'. In contrast to *dawra*, the term */ḥayḍ/* 'menstruation' seems to be purely dialectal[10], reflecting its OA counterpart. In the Sudan it is used in rural regions and in Cairo by lower classes only. We find *ḥēḍ* in the dialects of

[7] An example of a classicism is *ʿuḏriyya* 'virginity', and of a neologism *manʿ al-ḥaml* 'contraception'.

[8] For example, the expression */ǧāʾat/* 'she came', can stand for *gat, žat, žāt*, etc.

[9] It seems to be a rather recent neologism which is not found in Wehr 1979 (also not in the German edition of 1985).

[10] Shown for instance by the monophthongisation of *ay* to *ē*.

Damascus, Jerusalem, Algiers, and Morocco. In some of the Moroccon dialects, and among the Maṛāzīg in southern Tunisia, it is supplied with the feminine ending: *l-ḥayḍa* or *il-ḥēḏ̣a*. Like *dawra*, the word */ṭamṯ/* for 'menstruation' seems to be a loanword from SA and is attested only for Damascus and Tripolis. The use of */dam/* 'blood' for 'menstruation' is heard in various Moroccan dialects. The menses is so closely associated with womanhood that words like */dam/*, which in normal usage are grammatically masculine, become feminine when denoting the menses – for example *žāt-ni əd-dəmm* in Errachidiya and Marrakesh[11]. The word *damm* for 'menstruation' is also combined with prepositions like *ʕalā* and *fī* (for instance in Cairo and Khartoum) for expressing 'she is menstruating': e.g. *ʕalēha d-damm* heard in Cairo.

Various *iḍāfa*-constructions with *šahr* 'month' as nomen rectum can be found in the dialects. One of these, */ḥaqq aš-šahr/* 'belonging to (every) month', is, among the Eastern dialects, only documented for Sanaa; but we hear it also on the opposite edge of the Arab World, in Morocco. */bint aš-šahr/* 'the daughter of the month' is found only in Algerian dialects. And */ṭarīq aš-šahr/* 'the road of the month' is only recorded for Tunis. In southern Tunisia we find */ṭarīq/* without 'month' for 'menstruation'.

Some terms allude to the ritually unclean status of a menstruating woman: *mā hi š ṭāhəṛ* 'she is not clean' is used in Algiers; *əl-məsxōṭa* 'deformed' is heard in Fes; *l-wsax* 'dirt' (i.e. 'menstruation') is documented for Morocco (Sadiqi 2003:82); and *rāsha wisex* 'her head, i.e. she is dirty' is attested for Jerusalem. Dirt needs cleaning and soap: thus the euphemisms *ġasl* 'washing (*scil.* 'her clothes)' is used in Algiers and *ṭəṣbīna* (from *ṣābūn* 'soap') in Ceuta and Anjra for 'menstruation'. In Safi *kā-təġsəl* (lit. 'she is washing [her clothes]') means 'she is menstruating'[12].

The negative associations of menstruation are expressed in these three phrases from Chaouen in Morocco: *fīha huš* 'she has an annoying thing'[13]; *fīha dīç əl-hamm* 'she has that distress'; and *žāṯa dīç z-zmāʁ* 'she has that disagreeable thing'[14].

/maʕḏūra/ 'excused (from praying, fasting)' is used in Sanaa, Damascus, and Jerusalem[15]. In some places a fictitious visit of the maternal aunt or maternal uncle serves as the "excuse": thus in Sanaa *axwālha* 'her maternal uncles' and in Morocco *xālti* 'my maternal aunt' are chiffres for 'menstruation'[16]. When a woman

---

[11] Cf. the analogous development in the word *ḥēḏ̣a* above.

[12] See W. Marçais 1955:357: *taġsel utúnšuṛ* 'elle lave et étend (ses linges)', i.e. 'elle est pubère et réglée'; *ma-zālet ma-ġáslet* 'elle n'a pas encore lavé', i.e. 'elle n'est pas encore pubère'; *elġásla šaddétha múdda-ṭwīla* 'le lavage l'a retenue longtemps', i.e. 'ses règles ont duré longtemps'; *tqáṭʕet ᵊlīha-lġásla* 'le lavage a pris fin pour elle', i.e. 'elle a dépassé la ménopause'.

[13] *huš* is normally used to shoo away flies.

[14] Compare with Colin 1993-94, III, 734: *ẓməṛ*: 'tout objet ou être sale, désagréable, gênant etc ... dont on parle avec colère et mépris et dont la présence est agaçante, énervante, irritante, indésirable parce que gênante et inutile; saleté, saloperie...'.

[15] The similar *ʕandi ʕuzr* 'I have an excuse' is used in Cairo.

[16] See also W. Marçais 1955:357 for Rabat: *zāretha xāltha* 'sa tante maternelle l'a visitée'.

in Galilee says *xālti ʿindi* 'my aunt is with me' it means that she is menstruating. In Damascus it is not the aunt that comes for a visit but her daughter. The phrase *je suis occupée* 'I am busy' used in Errachidiya for 'menstruation' parallels the Cairene *ʾana marfūʿa muʾaqqatan min al-xidma*, lit.: 'I am temporarily out of service' (an allusion to the well-known recorded message of telephone companies: p.c. Gabriel Rosenbaum).

The pain of menstruation is alluded to in the *l-marḍ* lit. 'illness' of Morocco (Sadiqi 2003:82) and the *mrīḏ̣a* lit. 'sick' of Tunis. If the term *ṣāxne* used in Beirut expresses the meaning given for form I. by Barthélemy 337 for central Syria – 'tomber malade' – it fits this category as well. In Marrakesh *fiyya l-ūžəʿ* is used, which simply means 'I have pain'[17]. In Cairo one expression for 'menstruation' is *ʿandi ḍ-ḍahr* 'I have back pain'[18]. In Baghdad *āni hassa naksa* is used, which means 'I am currently weak and sick'.

The English word *period* is documented for Jerusalem, for Malta, and for the upper class of Cairo (where it is grammatically feminine). The acronym *tom* for 'time of month' is found only in Cairo. The French word *règle(s)* for 'menstruation' is used in Cairo, Beirut, and many North African cities. In northern Morocco we also find the Spanish *la regla*.

In the Moroccan towns of Oujda and Safi a figure of literature, *Madame Bovary*, and one of comics, *Madame Rouge*, are used to designate 'menstruation'. Another unique term is *bayt al-aḥmar* lit. 'the red house' heard in Sanaa[19].

Menstrual blood: There is no distinct word for 'menstrual blood': it is either simply called */ad-dam/* 'the blood'; or */dam/* 'blood' is combined with the locally-common term for 'menstruation' in an *iḍāfa*-construction. In Tunis one hears *xasla ḥamra* lit. 'a red wash' (from the root *ġ-s-l* 'to wash')[20], and in Cairo simply *eks* ('X')[21]. Our collaborator for Tolga and Sidi Aïssa cites *bənt š-šhəṛ* 'the daughter of the month' for both 'menstruation' and 'menstrual blood'.

'She is menstruating' is expressed by verbs like */ǧāʾat/* 'it came' (followed by a direct or indirect object) combined with the locally appropriate term for 'menstruation' as subject. Elliptic constructions containing only the verb */ǧāʾat/* or its active participle + direct or indirect suffix suffice to express 'her period started':

---

17 Also Mosul: *wəǧʿāni* 'hurting'.

18 W. Marçais 1955:357 gives *ᵃlīha ḏ̣háṛha* 'son dos s'impose à elle' for Tunisia as a euphemism.

19 Sometimes in Cairo 'menstruation' is alluded to with *il-farawla gat* 'the strawberries came'. In Casablanca the feminine form of 'red', *ḥamṛa*, denotes 'menstruation' – for instance in *ʿlī-ha l-ḥamṛa* 'she has her period'. In Errachidiya we find *fī-ya ət-təḥmēṛa* for 'I have my period'; and Colin gives *l-lḥam u-māṭēša* 'meat and tomatoes' for 'les menstrues' (Colin 1993-94, VII, 1844).

20 See Marçais⁄Guîga 1958-61:2820: *ġasla* 'un lavage'; euphémistiquement avec valeur de terme générique 'menstrues'.

21 In Alexandria is said *maʿāya l-ʾigz* 'I have my period'; and in Cairo *ʿalēha l-eks* 'she is having her period' (lit.: 'she is marked by x'). Hinds⁄Badawi 1986:29 gives *ʾiks* '[*euphem*] menses'. Perhaps the *x* is an abbreviation of the English word 'excuse'.

e.g. in Beirut *žēyəta* 'it came to her', with similar constructions heard in ʿIsifya, Jerusalem, Mosul, and Errachidiya (*žāt-ni* 'it came to me'). In the Moroccan dialects one hears *hādīk* 'that one' – as in the Errachidiyan *žāt-ni hādīk* 'that one arrived to me'[22]. The prepositions *ʿalā, maʿa* (Beirut), *fī* (especially in Moroccan and rural-central Sudanese dialects), and *ʿind* are suffixed with pronouns and express 'I, she has' – e.g. *ʿalēha l-ʿāda* 'she is menstruating'. In Maltese the phrase *qed tara* (scil. *d-demm*) 'she is seeing (the blood)' is in use.

A woman's period is also alluded to by indicating that she is not praying or fasting during the month of Ramadan. An example from Sanaa is *mā ʿalayya ṣala/ṣiyām* 'I am not praying/fasting', and from Baghdad *mā ʿindi ṣala* 'I don't pray'[23].

The term documented for Jerusalem, *mʿayyde*, is most probably an irregular derivative of the root *ʿ-w-d* and hence related to *il-ʿāde* 'the period'. The medial *yy* was probably chosen to differentiate this word from *mʿawwde* 'to have got used to'.

Today the most-used sanitary towels in the Arab world are modern name-brands. The most popular used from Morocco to Yemen, is ™*Always*, the name of which shows different degrees of integration into the various dialects. In Ceuta, for instance, it is pronounced *ōlwēyš*. Other brand-names are *lūli* (Cairo), *modes* (Khartoum, Sanaa: *mūdīs*), *rībi* (Mauritania), and *fams* (Morocco). The brand-name most used in speech depends on the age of the woman: in Beirut *always* is said by the younger generation, whereas *koteks*, perhaps from having been on the market longer, is used by the older generation. ™*Kotex* is also fairly wide-spread, being heard in Sanaa and Baghdad as well as in Beirut.

The English word *pad* is found in Cairo, and the French word *bande* in Algeria. In Galilee we hear the Hebrew *taxbošet* 'bandage'. Arabic */šarīṭ/* lit. 'band, strip' is documented for Fes only.

The piece of cloth traditionally used as a sanitary towel is what is meant by *fūṭa* or *fūṭa ṣiḥḥiyya*, used for 'sanitary napkin' all over the Arab World. However, in the Maghrib the French word for 'napkin' *serviette* seems to be preferred (Mauritania, Tunis). In Morocco we hear the French *couche(s)* 'diaper, nappy', and *torchon* 'cloth, rag'. Reflexes of OA *xirqa* meaning 'cloth, rag' are used in the dialects of Sanaa, Baghdad (alongside *wuṣal*), and various parts of Morocco. Reflexes of OA *ruqʿa* expressing 'patch, piece of cloth' are found in Chaouen and Anjra. Regionally restricted terms are *əz-zīf*[24] meaning 'rag, cloth' in Marrakesh, *šwaləq*[25] with a similar meaning in Sidi Aïssa, and *šərwāta*, which seems to correspond to the word *šəṛwēṭa* given by Colin 1993-94, IV, 938, in Casablanca.

---

[22] See also W. Marçais 1955:342 who gives for Algeria: *ʿándha-hādūk* 'elle a ceux-là', i.e. 'elle a ses menstrues'.

[23] W. Marçais 1955:357 gives *ḥuṛmet* (ou *ḥaṛmān*)-*eṣṣlā* 'l'interdiction de la prière' as a euphemism for menstruation in Tunisia and southern Algeria.

[24] Cf. de Premare 1993-99, V, 444 'torchon, nappe, mouchoir'.

[25] In de Premare 1993-99, VII, 167 *šəllōqa* and *šəllīq* with the meaning 'chiffon, loque' can be found. Possibly *šwaləq* is their plural form.

Reflexes of */quṭn/* 'cotton padding', documented for Khartoum, Galilee, and Mosul, denote the material used in sanitary towels. In Tripolis (Libya) the SA word *nisāʾi* 'women's' is added to stress the meaning more clearly. */kattān/*, which literally means 'linen', denotes 'sanitary towel' in Tadla and other places. *ṭarf* 'piece of cloth' is documented for Tunis. The task sanitary towels perform, protection, is alluded to by words composed of the root *ḥ-f-ẓ* – for instance *ḥufāḍ*[26] in Cairo and *ḥifāẓāt*, used by rural speakers in the Sudan[27].

According to many of our informants, **tampons** are used by very few women; consequently there are few terms for this item in the Arabic dialects. Nevertheless the French⁄English word *tampon* is sometimes heard. The terms *ġlāq* and *ġəllāqa*, from the root 'to close', are documented for Ceuta[28], as well as *ġăṭṭāṣ* (lit. 'diver').

In Malta the English is used for both 'sanitary napkin' and 'tampon'.

2. Virginity and defloration

In spite of the high esteem in which virginity is held in Arab society, the abstract noun 'virginity' seems to be rarely used in everyday speech. Reflexes of *bikāra* and *ʿuḏriyya* are attested for some urban dialects; but they are most likely loans from SA and are restricted to the speech of the educated. The same is true of 'hymen', for which no special term seems to be used in the great majority of the dialects.

For the most part the term used for 'virgin' is the same as the word for 'girl' – i.e. reflexes of OA *bint* or words closely related to it, such as *bnayya* in Baghdad and *bnīṯa* in Chaouen. However, in a couple of dialects additional words are used to specify 'virgin girl', like *bitt fatā* in the Sudanese dialects and */bint bunūt/* in Cairo, Beirut, and Jerusalem. The latter phrase consists of the word *bint* and a cognate which looks like its plural form but the use of which is restricted to this phrase only[29].

Characteristic of Tunisian dialects are reflexes of the OA word *ṣabiyya*, which also means 'young girl'; for example, the south Tunisian *ṣūbiyya.* The same approach most probably underlies the term *ṣġiṛa*, literally 'young, small', found in the Algerian dialects of Tolga and Sidi Aïssa. In Maltese the word *tfajla* 'girl' is usually further specified by the Italian loanword *verġni.*

Typically Moroccan for 'virgin' (but also found in Mauritania) are words derived from the root *ʿ-z-b* meaning 'single, unmarried'[30].

Reflexes of the OA *bikr* 'virgin' are found in various, particularly urban, dialects from Iraq to Algeria. We suppose that this word has entered the dialects via Standard Arabic like those words derived from the root *ʿ-ḏ-r* which normally exhibit the shift *ḏ* > *z* typical for loans from SA.

The word *ṛabāʿiyye*, attested for Kordofan, is perhaps connected to *ʾarbaʿ* 'four'. It recalls two terms heard in Sudanese dialects: *rubāʿi* 'child of four or five or six

---

[26] Also in Hinds⁄Badawi 1986:213 it is given with the meaning 'sanitary napkin'.

[27] Compare to SA *ḥifāẓ al-ḥayḍ* 'sanitary napkin' (Wehr 1979, p. 221).

[28] *ġlāq* is found in Colin 1993-94, VI, 1397 with the meaning 'tout ce qui sert à boucher ou à fermer; fermeture'.

[29] Cf. Hinds⁄Badawi 1986:105; not in Barthélemy 1935-1969.

[30] Cf. Colin 1993-94, V, 1258.

spans height', and *murābiʿye* 'girl of four spans' (Roth-Laly 1969:183). But it is also possible that it is related to Upper Egyptian *ribʿiyye* 'young lamb or kid' (Behnstedt/Woidich 1994:155).

The Algerian *ʿātqa* might seem inappropriate, given that it is derived from the root *ʿ-t-q* 'old'. However, it denotes a girl who is an actual adolescent and no longer a mere child – as in the Moroccan *ʿātəq* 'fille nubile, adolescene, bonne à marier; jeune fille vierge (de 14 à 16 ans)'[31].

The term *məsdūda,* found in the archaic urban Moroccan dialects of Fes and Sefrou, is clearly related to the root *s-d-d* 'to close'[32] and thus is the antithetical counterpart of *ḥ-l-l* 'to open', which is used in these two dialects with regard to defloration.

The French word *vierge* is also widely used among educated people in many, especially urban, dialects of the Maghrib.

In Arab society a woman who has lost her virginity is normally assumed to be married, and thus called */marʾa/*, */ḥurma/*, etc. Other expressions designating a woman who is no longer a virgin are most often vulgar and used primarily by men when speaking about unmarried non-virgins, or words which allude to the loss of honour accompanying the loss of virginity outside matrimony. (See below 'Blood of defloration')

Unfortunately we do not have information for all regions of the Arab world, but it is obvious that in at least a few dialects the expression for 'deflowering' depends on the circumstances, whether an illegitimate liaison[33] or the actual consummation of a marriage. The word used to denote a girl or woman who has been deflowered is almost exclusively a passive participle, mostly derived from a root meaning 'to open', 'to pierce', 'to bore'.

The Eastern dialects are relatively homogenous in their term for 'defloration': in most areas */maftūḥa/* 'opened' is used. Only in Iraq is */manqūba/* 'pierced' heard.

Many different lexemes are reported for 'defloration' in the Maghribinian dialects and there are often three or more words used for it in one single dialect. As has been mentioned, the connection with 'opening' through the word *məḥlūla* is found in the urban Moroccan dialects of Fes and Sefrou. Much more widespread are roots bearing the actual meaning of 'piercing' – for instance the passive participles of *x-r-q, q-ʿ-r* and *ṯ-q-b* in Algerian and Moroccan dialects. Other roots used in the context of 'deflowered' are the passive voice of *x-s-r* 'destroyed' (*/muxassara/*) in Algeria and Morocco, and *k-s-r* 'broken' (*/mukassara/*) in Algeria and Tunisia. In Marrakesh and other Moroccan dialects *msərrḥa* 'unblocked' is common. The verb *sərraḥ* also has the meaning 'to let free'[34] and most probably this term is related to OA *musarraḥa* 'woman dismissed by divorce' because a divorced woman is usually not a virgin. The word *məfsūḏa* attested for Chaouen in

[31] Colin 1993-94, V, 1227.

[32] Cf. de Premare 1993-99, VI, 59: *məsdūd* 'fermé, clos'.

[33] We did not include words for 'raping' into our list.

[34] Cf. de Premare 1993-99, VI, 67.

northern Morocco goes back to the verb *fsəd* meaning 'to become bad' and is related to *fāsda* 'femme de mauvaise vie'[35].

The legitimate consummation of the marriage on the wedding night is most commonly and politely referred to by the phrase */daxal ʿalayhā /* 'he entered her', which is widely used over the whole area from Baghdad to Ceuta. The phrase */fataḥhā/* 'he opened her' is well attested for Syro-Palestinian dialects and the Sudan, but only occasionally found in the West. 'To break (open)' is used among the Maṛāzīg of Tunisia (*kaṣṣaṛha*) and, with the verb */faḍḍ/,* in Cairo and Khartoum[36]. Other words with similar semantic implications are */xazaq/* 'to tear, rip up' (Sanaa, Jerusalem[37]) and *naqaba* 'he pierced her' (Mosul).

In a couple of urban Moroccan dialects one finds the form II verb *hanna* which seems to be a reflex of OA *hannaʾa* 'to make happy'[38]. A similar idea is found in *ziyyən bī-ha* (Casablanca) which literally means 'he made her beautiful'[39].

Not all dialects investigated by us exhibit special terms for the 'blood of defloration', but terms such as the rural Egyptian *damm iš-šaraf* 'blood of honour' and the San'ani *nāmūs* 'honour' clearly show the underlying social (and religious) concepts[40]. In some regions, such as Yemen and the Maghrib, the word */aṣ-ṣabāḥ/* 'morning' is found[41]. This can be explained by the widespread custom of presenting a bloody handkerchief or blanket as a proof of the bride's virginity the morning after the wedding.

For Tunis *ṣbē*, probably a shortened form of *baxt-ṣbē* 'virginity of a woman', is attested[42]. The phrase *d-dəm d əl-hnā*, the latter word of which is a cognate of *hanna*, is restricted to northern Morocco.

---

35 Cf. Colin 1993-94, VI, 1462.

36 In this context the verb *faḍḍ* is probably a loan from SA because *faḍḍa bakāratahā* is also very common in Standard Arabic.

37 Barthélemy 1935-1969:201: *xazaq* 'déchirer, lacérer'.

38 Outside Morocco this root is only found in the dialect of the Maṛāzīg, where *thannat* is a socially acceptable term for saying 'she has been deflowered'.

39 Cf. de Premare 1993-99, V, 447f. W. Marçais 1955:366 gives many different euphemistic terms for 'deflowering' and 'being deflowered' for the Maghrib: *xḏālha báxt-ṣbāha* 'lui prendre son bon lot de fille', and *naḥḥālha xtāmha* 'lui enlever son scellement' for Tunisia; *zāž ᵉlīha* 'il a passé sur elle' for southern Algeria; *ṛāḥ bīha* 'il l'a emmenée' for Rabat; *bātet* 'elle a (bien) passé la nuit', and *thannāt* 'elle a été mise en paix' ('i.e. trouvée vierge et plaisante par son mari') for Tunis; *ṣúbḥat* 'elle est (bien) arrivée au matin' for southern Tunisia; *záyyen bīha* 'il lui a fait les choses bien'. Consequently 'he deflowers her' is, according to W. Marçais 1955:366, *bayyétha, hannāha*, and *ṣabbáḥḥa*.

40 For non-nuptial defloration other terms are in use – such as the *d-dəmm d-əz-zīna* 'blood of adultery' of Ceuta.

41 See also W. Marçais 1955:366.

42 Cf. Marçais/Guîga 1958-61:2178.

3. Pregnancy

Equivalents of the abstract noun ‘pregnancy’ do exist in colloquial Arabic, but they are much less frequently used than the cognate verbs. Most common are reflexes of *ḥaml* and *ḥabal*: only in urban Moroccan dialects are reflexes of *ḥubāl(a)* found.

In the majority of the dialects, ‘becoming, being, and making pregnant’ are expressed by words derived from the two roots *ḥ-b-l* ‘to be pregnant’ and *ḥ-m-l* ‘to carry; to be pregnant’, both already used with those same meanings in OA.

Reflexes of *ḥabila* ‘to become or be pregnant’, *ḥublā* ‘pregnant’, and the form II verb *ḥabbala* ‘to make pregnant’ prevail in the Eastern dialects. In the Maghrib they are found only in such pre-Hilālī urban vernaculars as those of Tunis, Ceuta, and Fes.

Reflexes of *ḥamala* and *ḥāmil*[43] are, particularly in the Eastern dialects, mostly found alongside words derived from the root *ḥ-b-l*. Thus, for many dialects we can assume that the *ḥ-m-l* words are (probably quite old) loans from SA – an assumption supported by (1) the use of */ḥāmil/*, which belongs to the class of unmarked feminine participles very rarely found in pure dialect, and (2) the observation by several of our collaborators that these words are mainly used by the educated and upper classes.

However, in a couple of Maghribinian, especially Moroccan, dialects one of the words for ‘pregnant’ is */ḥāmila/*, which exhibits the feminine ending and thus is more integrated into common dialectal word patterns.

Usually a form II verb, */ḥammal/* exists to denote ‘making pregnant’ in those dialects where */ḥāmil(a)/* occurs.

The same semantic notion as *ḥ-m-l* is expressed by the root *š-y-l*, which means ‘to carry, to lift, to pick up’ in many Eastern dialects[44]. Derivatives of this root, in particular the participle */šāyla/*, are found in the pregnancy vocabulary of Upper Egypt and the Sudan. Another verb denoting more or less the same semantic concept is */hazz/*, used west of Libya for ‘to lift, to pick up’[45]. In Moroccan dialects it mainly occurs in combination with words such as *əl-kərš* ‘the belly’.

Words from the root *ṯ-q-l* ‘heavy’[46] are found in a number of (mostly Bedouin) dialects from Upper Egypt in the east to Casablanca in the west. Since *tqila* ‘pregnant’ is also heard in Maltese, where *taqqalha* is found in the sense of ‘he made her pregnant’, it can be suggested that in former times this root was more widespread than at present in the Maghribian dialects. In Classical Arabic *ṯaqulati l-marʾatu* is used with the meaning of ‘the woman felt pregnant’[47].

---

[43] In SA the form II verb *ḥammala* is not attested in the sense of ‘making pregnant’.

[44] Cf., for instance, Hinds⁄Badawi 1986:490.

[45] Cf. Aguadé⁄Benyahia 2005:67. The same is true for the root *r-f-ʿ*, which is attested in pregnancy words only for the dialect of the Maṛāzīg (S-Tunisia): *rāfiʿ, rāfʿa; rfaʿ - yarfaʿ*. W. Marçais 1955:358 gives the following examples with the semantic meaning ‘to carry’: *réfdet belkérš* ‘elle a fait portage de son ventre’ for Algeria; and *házzet* ou *ṛáfʿet beḍḍnā* ‘elle a fait portage de postérité’ for the Eastern Maghrib.

[46] Cf. Latin *gravida.*

[47] Wahrmund 1877, I, 384.

Occasionally words having the original meaning of ‘weak’ or ‘tired’ are also found to denote ‘pregnant’, e.g. *ʿayyāna* (root *ʿ-y-y*) in Chaouen and among the Maṛāzīg of Tunisia[48], and *qalbāne* in Kordofan. Only in Mauritania is pregnancy semantically connected to ‘pain’ – specifically through the root *w-ǧ-ʿ*. This same root was (or still is?) found in the Moroccan *mūžāʿa* ‘woman in her last month’s pregnancy’ (Jouin 1953 with reference to Marrakesh, thus perhaps from an old Marrakesh dialect).

The opposite attitude toward the woman’s experience of pregnancy is found in parts of the Levant – especially in the speech of the elderly, where */mustaqīma/* means ‘pregnant’, the word being a loan from SA with the meaning ‘in good, right condition’[49]..

In Middle Egypt *malāna* ‘full’ also means ‘pregnant’[50], and *ʿabba* ‘to fill’ is used for ‘making pregnant’ not only in these dialects, but also among the Maṛāzīg, where the (vulgar) phrases *ʿabbā-lha baṭᵊnha* and *mⁱlā-lha karᵊšha*, ‘he filled her belly for her’, are heard. A similar idea is encountered in the word */nafax/*, literally ‘to blow up’ used, for example in Beirut, hence *mänfūxa* for ‘pregnant’. But both terms are regarded as rather vulgar.

A very interesting semantic shift is reported in the Yemeni dialects, where the “pregnancy words” are all derived from the root *w-ḥ-m*[51]. In Standard Arabic and many modern dialects (see below at the end of this section) this root designates the craving for particular foods commonly experienced by pregnant women. However, in the dialect of the north Moroccan town of Chaouen *mʁa mwaḥḥma* and *mḥalḥla bəl-ūḥam* are also used in the sense of ‘to become pregnant’, and in many Moroccan dialects *mwuḥḥma* denotes a woman pregnant in the first trimester during the period of food cravings[52]. This is probably yet another example of the well-known close relationship between the Yemeni dialects and those of the far West (Andalusia, Morocco)[53].

In Damascus a newly married woman is asked *xabbēti šī*? ‘Have you already hidden something (in your belly)?’.

In the Algerian dialects many expressions for ‘becoming⁄being pregnant’ contain such words for belly as *kərš* and *žūf*: *ṛā-hi b əl-kərš*, *ṛā-hi b əl-žawf/žūf*, *ṭāḥət b əl-žawf/žūf; rəfdət əl-kərš, rəfdət əl-žawf/žūf*.

The idea of an unborn child who remains undeveloped for a period longer than the usual nine months (i.e. one, two years) in her⁄his mother’s belly seems to exist

[48] And, according to W. Marçais 1955:358, among the settled population of Tunisia as well.

[49] The only evidence for this special meaning in written Arabic is Wahrmund 1877, II, 540: *istaqāma* ‘to be pregnant’ (indicated as a neologism).

[50] Compare the original meaning of the root *ḥ-b-l* ‘to be full’.

[51] Cf. also Behnstedt 1992-2006:1287.

[52] Colin 1993-94, VIII, 2037f.⁄de Premare 1993-99, 164.

[53] Cf. Corriente 1989.

only in North Africa and Sudan. In this situation the unborn infant is almost everywhere said to be */rāqid/* 'sleeping'.

As was mentioned, the craving for certain foods during pregnancy is most often denoted by reflexes of *waḥām/wiḥām.* A form V verb derived from the same root exists in many dialects.

4. Birth

Words of the root *w-l-d* are dominant in the majority of the dialects for 'birth' and, especially, 'giving birth, to bear'. In many regions lexemes derived from this well-known root are found side by side with the other roots discussed below.

Reflexes of *wilāda* 'birth' are mainly found in the East. In the Maghribinian dialects it seems that the noun 'birth' is attested only for a few urban dialects, such as those of Chaouen and Ceuta.

In most dialects the corresponding verb is of form I, thus a reflex of OA *waladat/talidu.* Exceptions to this are found in Syria and Lebanon, where form II verbs are used – such as *wällädit* in Beirut. This can be explained by the common tendency of these dialects to use form II verbs for roots with an initial *w*[54]. This explanation of course does not fit Maltese, where the form II verb *welldet* is used too[55]. Perhaps the causative stem of the root *w-l-d* can be explained by the influence of European languages, such as the English 'to bring forth a child'.

A characteristic of Syro-Palestinian and some Egyptian dialects[56] is the use of verbs derived from the root *x-l-f*, the original meaning of which is 'to beget/bear offsprings'. But the cognate noun */xilfa/* is used in only a few dialects to denote 'birth'.

The very same dialects which have */xallafat/* also use the verb */ğābat/* 'to bring'. In addition to Syro-Palestinian and some Egyptian dialects, this verb is also typically heard in Iraqi dialects[57]. It is probably also used in Maghribinian dialects (although not much attested in our list apart from the Tunisian Maṛāzīg and Tripolis)[58].

/ğābat/ corresponds to the English 'to deliver/to give birth to (a child)', and thus is often combined with a direct object, as in */ğābat walad, bint, ṣaby/* 'she gave birth to a child; girl, boy'[59]. The only example of a noun derived from this root is the Baghdadi and Maṣlāwi *ğēbūba/ğēbūbi* 'delivery, birth'.

The root *n-f-s* (see also below), which is also attested in OA in the sense of 'having born' (*nafisat*), is found in the Sudan and in two archaic Bedouin dialects of the Maghrib, those of the Maṛāzīg and in Ḥassāniyya. It is reported for Chaouen as well.

---

[54] Cf. Damascus *wa''af* 'to stop' (trans. and intr.)

[55] For *wildet* cf. Aquilina 1987-1990:1533.

[56] Cf. also Behnstedt/Woidich 1994:120.

[57] In the West, for example Algiers, it is also used for miscarriage.

[58] It is, however, found for Tunisia in Marçais/Guîga 1958-61:697 and for Morocco in Colin 1993-94, II, 270: *žābət* 'mettre au monde, enfanter'.

[59] The negated form is used to express 'barrenness'.

In a couple of the dialects of the central Maghrib we come across the root *z-y-d* 'to increase, augment', which generates both verbs (*zayyad, zād*) and nouns (*zyāda*). The nouns are more widespread than the verbs, being heard even in Morocco.

All other roots seem to be of local usage as they are attested for in only one or two dialects.

In Baghdadi Arabic the verb 'to throw' for 'giving birth' is found in the phrase *ḏabbat* (*ǧāhil*). An interesting word is *brāt*, the word for 'to bear' used by the younger generation in Mauritania. Its actual meaning is 'to create'.

In Kordofan *xilāṣa* is used for 'birth'. The root *x-l-ṣ* actually means 'to accomplish, complete'.

Premature delivery

In most dialects 'premature delivery' is expressed by the phrase 'she delivered before her time'. Examples are *ǧābət qabəl waqta* in Mosul, *walladet ʾabᵊl waᵓta* in Damascus, *wuldət qbal il-waqt* in Tunis, *wəldəṭu qbəl šăhru* in Ceuta, and *twelid qabel iż-żmien* in Malta. In the Sudan the participle */nāqiṣ/* 'deficient' is used instead of 'before her time'.

In many dialects pre-term birth is expressed by phrases that include the word *sabʿa* 'seven' (though such terms are not restricted to deliveries during the seventh month). In the dialect of Damascus the form II verb *sabbaʿet* 'she had a pre-term delivery' is derived from this root.

Miscarriage and abortion

Words for 'miscarriage' are generally derived from roots meaning 'to (let) fall' and 'to throw'. The root *s-q-ṭ* prevails in the urban dialects of Egypt, Sudan, and Yemen, but is also reported for northwest Morocco. In the latter region, as well as in Cairo, a form I verb is used which, in this case, clearly reflects Old Arabic form IV – which is actually heard in Sanaa.

The root *ṭ-y-ḥ* 'to fall' is used in many Maghribinian dialects, usually as a form I verb[60] having the (unborn) child as its subject: e.g. Tunis *ṭāḥ əz-zġīr*. In some dialects the mother is the indirect object: e.g. Marrakesh *ṭāḥ līha bnādəm.*

In Iraq and in parts of Syria the root *ṭ-r-ḥ* 'to throw' is used. The same is true for the dialects in Galilee, where reflexes of Old Arabic *r-m-y* are found.

Other roots used for 'miscarriage' are rare. Kordofanian Arabic has *d-f-q* 'to pour out'. In some urban Maghribian dialects miscarriage is associated with 'losing', hence expressed by the roots *ḍ-y-ʿ* or *x-s-r.* In central Syria and the Lebanon the form II verb */rawwaḥat/*, literally 'to make go', is used[61].

In many dialects deliberate abortion[62] is denoted by the form II verb which corresponds to the form I verb used for 'having a miscarriage'. Examples are

---

[60] An exception is the Mauritanian *ṭayḥat*, which seems to be form II. Taine-Cheikh 1989-98: VII, 1338, however, writes that *ṭayyaḥ* means 'faire avorter'.

[61] Cf. also Barthélemy 1935-1969:299 (*avorter*).

[62] It seems that there is not always a clear distinction made between these two kinds of abortion.

/saqqaṭat/ and */ṭarraḥat/* in the Eastern dialects, and */ṭayyaḥat/* in the Western dialects. In some dialects, such as those of Cairo and Mosul, the verb in question is followed by the reflexive pronoun[63].

The second form of *n-z-l*, 'to make going down', is used for 'abortion' in ʿIsifye near Haifa and, with the word for 'child' as direct object, in Cairo and Yemen.

Roots meaning 'to throw' are used to describe intentional abortion in Kordofan (*r-m-y*) and Mauritania (*z-r-g*). In Maltese Arabic we find *korriet*, which is a loan from the Sicilian *curriri* (Aquilina 1987-1990:691).

The corresponding noun is either a cognate of the form II verbs mentioned above (i.e. *taṭrīḥ, tanzīl*), or, particularly in the urban dialects, the medical term *ʾiǧhāḍ*. In the Maghrib the French loanword *curetage* is found too.

Foetus

It cannot be taken for granted that all the words given below exactly correspond to the meaning of 'foetus', because in most dialects the unborn child is not strictly differentiated from 'child'. Thus the Cairene *ṭifl*, Baghdadi *ǧāhil*, and *nīnī* of Sanaa[64] all designate both 'foetus' and 'baby'.

In the central Maghrib derivatives of the root *ṣ-ġ-r* 'small' mean 'foetus'. In Morocco many different words are found: in the NW *ṭ-ṭʁābi/ət-tərbiyya*; in Casablanca and Safi reflexes of *ibn Ādam*; and in other cities derivatives of the root *w-l-d* – e.g. Tadla: *ət-tīlād*. The word *iḏ-ḏ̣nē* used among the Maṛāzīg is certainly related to the verb */ḍanā/* 'to have/produce offspring'[65], which is also used in connection to barrenness (see below). Perhaps it is related to the OA root *ḍ-n-y*, 'meagre, thin'. In some dialects the English *baby* and French *bébé* are also attested. In Malta *fetu* is heard.

The term *ǧanīn* 'foetus', which is exclusively used for an unborn child, is a loan from SA and attested for in most urban dialects of the East.

Because of the Islamic idea that the soul enters an unborn child only in the fourth month of pregnancy, a few dialects use a separate term for the 'foetus between the first and the fourth months of pregnancy'. Examples are *laḥmeh* in Sanaa, *xulf* in Kordofan, and */nuṭfa/* in Mauritania and Cairo.

In Mauritania and Algeria *iššīr* and *l-yəššiṛ* are used for 'foetus'[66]. The word is probably of Berber origin: cf. Taifi 1991:703: *iširran* 'garçon, jeune garçon'.

Labour pains

In the Iraqi, Syro-Palestinian, Egyptian, and Sudanese dialects words derived from the root *ṭ-l-q* are frequently found for 'labour pains'. Most often reflexes of the OA term for 'labour pains', *ṭalq*, are used, which is sometimes preceded by a

---

[63] Cf. SA *ʾaǧhaḍat nafsahā* in the same sense.

[64] Cf. Behnstedt 1992-2006:1243: *nīni* 'baby' and 'pupil'; cf. *nūnu* in Syria for 'baby' (Barthélemy 1935-1969:857).

[65] Cf., for the Maṛāzīg, Boris 1958:365; for Morocco, Colin 1993-94, V, 1135: *ḍna/iḍna* 'engendrer une postérité'.

[66] In Tunisia there are words meaning 'child' derived from the root *ġ-š-r* (cf., e.g., Boris 1958:438).

word meaning 'pains' (e.g. Mosul *ʾalam əṭ-ṭaləq*)[67]. The phrase 'pain(s) of birth'[68] is also heard, in addition to */ṭalq/*, in such urban dialects as those of Cairo, Algiers, and Salé, as well as in Malta (*uġigħ tal-ħlas*). In many Moroccan dialects, and among the Tunisian Maṛāzīg, */al-waǧʿ/* alone, when used in the context of birth, can denote 'labour pains'[69].

Other roots with "painful meanings" are found in combination with the word for birth in Yemen (*lasʿāt al-wilād* 'the stings of birth') and in Morocco, where the root *ḥ-r-q* 'to burn' is used (e.g. Errachidiya: *lə-ḥrīq d-l-ūlāda*). In Yemen *zaḥarāt al-wilād* 'the groans of birth' is also found[70].

In some Algerian and North Moroccan dialects we come across nouns of the root *z-ḥ-m* which signify 'labour pains' in OA as well (esp. *zaḥma*; cf. Wahrmund 1877, I, 826). The OA *maxāḍ*, however, is only attested in Beiruti *ʾā̈lā̈m əl-maxāḍ*, which is most probably a loan from SA.

In Upper Egypt the term *šawḥa* is used for 'labour pains'. It seems to be related to the verb *šawaḥ* 'to throw'[71].

The Mauritanian term *layya/leyye* is of unclear origin: Heath 2004:131 suggested it is a semantic extension of *layya* 'reins, bridle (of a camel)'.

Caesarean section

The Standard Arabic medical term for 'Caesarian section', */ʿamaliyya qayṣariyya/*, is used in many dialects of the large cities in the East[72]. Also heard is this term with a verb in the place of the first word, e.g. Cairo: *wildit qayṣariyya/wildit qayṣari* 'she has delivered⁄given birth by Caesarean section'. In the West the phrase 'she has delivered⁄given birth in an operation' is used with the term for 'operation', the most frequent of which is */ʿamaliyya/*, though in Algeria the French loan *bārāsyōn* is found, and in some Moroccan dialects the word *ftīḥ* 'opening' is used[73].

Probably restricted to the speech of the uneducated are phrases like 'splitting⁄opening (of the belly)' (*šaqq/fatḥ al-baṭn*)[74] and 'they have opened her' (heard in Sanaa and Algiers).

---

[67] Other derivatives of this root are rare: examples are *ṭalga* in Kordofan and *ṭlūga* in Baghdad.

[68] E.g. *ʾalam/waǧaʿ al-wilāda.*

[69] For Morocco Colin 1993-94, IV, 915 notes the phrase *Xa f-əš-šdā̈id* 'Xa est dans les douleurs de l'enfantement' (plural of *šədda* 'moment de détresse, etc.').

[70] Cf. Piamenta 1990-91, I, 197: *zaḥīr* 'groan of pain of woman in labour'.

[71] Cf. Behnstedt⁄Woidich 1994:252.

[72] In Beirut and some cities of the Maghrib the French *césarienne* can also be heard. In Ceuta the Spanish *cesárea* is used, and in Malta the Italian *ċesarja.*

[73] Cf. Colin 1993-94, VI, 1421: '(1) intervention chirurgicale, (2) action de s'ouvrir'.

[74] Cairo, Jerusalem, Baghdad, Khartoum.

Midwife

In three broad geographical regions three different types of expressions are used to designate the 'traditional midwife': in Iraq and Yemen one hears words which also mean 'grandmother', such as *ḥabbūba* and *ǧaddah*; in most Syro-Palestinian, Egyptian, and Sudanese dialects the Persian loanword *dāya* is used[75]; and in almost all Maghribinian dialects, including Maltese, reflexes of OA *qābila* are found. The latter word is often heard (in addition to *dāya*) in urban Eastern dialects; but there it is certainly a loan from Standard Arabic and mostly used by younger and educated people[76]. An intensive noun of the same root is found in Ceuta, *qăbbāla*. Of the same pattern, but derived from the root *w-l-d,* is *wəllāda*, the word for 'midwife' in the Moroccan towns of Safi and Sefrou. In Mauritania *gabbāḏ̣t le-ʿlayāt* is used.

The term */muwallida/*, heard in large cities like Cairo or Casablanca, designates a modern midwife working in a hospital. A trained midwife might also be called a 'nurse' (*mumarriḍa*) or, by various expressions, a 'doctor' (cf. in the list Sanaa, Cairo, Chaouen). The Upper Egyptian *ḥakīme*, however, seems to be used for the traditional midwife.

In the Maghrib the French loan *sage-femme* is also widespread, especially for medically-trained midwives. In Morocco *fərmliyya* 'nurse' (< French *infirmier*) is also heard.

Woman in childbed

Without exception the words for a woman in puerperium are derived from the OA root *n-f-s* bearing the same meaning. In the Eastern dialects mostly reflexes of the different OA words are found: for example, reflexes of *nafasāʾ/nafsāʾ* in Egypt, Galilee, and Mosul; and reflexes of *nufsāʾ* in Beirut and Baghdad. The form *nufāsa* of Khartoum is probably a reflex of *nifās* with an additional feminine ending. (Wahrmund 1877, II, 1044).

In the Maghribinian dialects, however, newly developed derivations of this root (i.e., those which do not have an OA etymon) are almost exclusively used. Most common are the two patterns *nfīsa* and *nāfsa*, the latter also found without a feminine ending in the dialect of the Maṛāzīg tribe. Such unmarked feminine words are also heard in Yemen (*naffās*) and in Jordan and Palestine (*nafās*).

A special form is used in Damascus, *mənʾfse.*

First-born child

With the exception of some Moroccan dialects, the term for 'first-born' is almost universally derived from the OA word *bikr*. The more conservative dialects of the East use */bikr/* for female and male children alike (e.g. Yemen, Iraq, Sudan). In other dialects the sex difference is usually marked. In the Maghrib we come across the pair */bikr/* (masc.): */bikra/* (fem.). In urban Syrian, Lebanese, Egyptian, and some Western dialects (such as those of Casablanca and Meknes) the suffix *-i* for

---

[75] Cf. Steingass 1977:502: *dāya* 'nurse, foster-mother, midwife'.

[76] Sometimes with additional attributes; such as in the Damascene *ʾāble ʾānūniyye.*

the masculine and *-iyya* for the feminine has been added: thus Cairo is *bikri, bikriyya.*

Only in a few Moroccan dialects is the idea of the first-born explicitly connected to the word 'first' in reflexes of *ʾawwal.*

5. Breast-feeding

Breast(s)

As in many other languages, the word for 'chest' – that is, reflexes of OA *ṣadr* – can also be used in the sense of 'breast(s)'. This usage is attested for dialects from Iraq in the East to Morocco in the West, and it can be assumed that */ṣadr/* is in most dialects a neutral term belonging to a higher register than the words discussed in the following.

Words which specifically mean 'breast, mammary' are more diversified. In Syro-Palestinian, Egyptian, and Yemeni dialects we mainly find reflexes of OA *bizz~buzz*, the original meaning of which is rather 'nipple' than 'bosom'. Probably etymologically related to this are the words derived from the root *b-z-l*[77] which are widely used in the Maghribinian dialects of both the Hilāli and pre-Hilāli types. Two examples are *bazzūl* (Maṛāzīg), and *bazzūla* (Tunis)[78].

More geographically restricted words for 'breast' are *dēs*, which is typical for Iraqi dialects, and */nahad/*, found in Kordofan and in eastern Morocco. Both lexemes are attested for in OA: *days* 'nipple' (Wahrmund 1877, I, 697); and *nahd* 'swelling bosom', *nahdāʾ* 'girl with swelling breasts' (Wahrmund 1877, II, 1072).

In Mauritania and Sefrou the word for 'bosom' is connected to the root *r-ḍ-ʿ* 'to nurse'. The *zīz* of Algiers is probably a so-called "babble-word" used by babies.

The origin of *šatur* (pl. *šitūr*) found in Khartoum is unclear.

Nipple

Reflexes of OA *ḥalama* 'nipple' are by far the most widespread words for 'nipple'. They are found in most Eastern dialects and in the eastern parts of the Maghrib (for example Tripolis). Exceptions to this geographical rule are the Yemeni *summah*[79] and *dēd* in Kordofan, which is also heard among the Maṛāzīg of southern Tunisia where it means 'breast'. Most probably this word goes back to baby talk[80].

In many Maghribian dialects west of Libya 'nipple' is expressed by phrases meaning 'top⁄child⁄kernel of the bosom' – Tunis: *rās-əl-bazzūla*, Chaouen: *ʁ-ʁās d əs-sdəʁ*, Errachidiya: *wəld lə-bzīzlāt*, Casablanca: *ḥəbba d əl-bəzzūla*, Malta: *il-ponta tas-sider.*

In many dialects there are other words for 'bosom' and 'nipple' which are used only by men and are commonly regarded as vulgar. An example is *ḥumṣa* in Tripoli.

---

[77] Cf. OA *buzāl* 'opening, bung (of a cask, etc.)' (Blachère 1967, I, 604).

[78] In Anjra *bzīna*, which shows the very common shift *l* > *n*, is heard.

[79] Behnstedt 1992-2006:578: 'Schnuller, Zitze, Brustwarze' cf. *ṯummah.*

[80] Cf. Boris 1958:189: 'probablement mot enfantin qui échappe à la dérivation normale'.

The lexemes for **'breast-feeding'** and semantically related words like 'wet-nurse' and 'foster sister⁄brother' show a remarkable uniformity: they are almost exclusively derived from the root *r-ḍ-ʿ*, which is well attested in the same sense in OA. In the great majority of the dialects one finds reflexes of OA *riḍāʿa*. For some urban dialects of the East (Damascus, Baghdad) */tarḍīʿ/* is attested too. In San'ani Arabic the verb *taʿǧi* 'she nurses' is used[81]. The term for 'wet-nurse' is */murḍiʿa/*, an active participle of the form IV verb *ʾarḍaʿa* and hence certainly a loan from SA[82]. A noun of the pattern *faʿʿāla*, *raḍḍāʿa*, is used in two such distant places as Sanaa and Casablanca. In some Moroccan dialects a wet-nurse is called 'mother of breast-feeding' – for example, Marrakesh: *umm b ər-ṛḍāʿa.*

A term for 'breast-feeding' based on a root other than *r-ḍ-ʿ* is *murbiyya*, which means 'fostering'. However, this term is known only from the Moroccan town of Errachidiya.

The term *dāda* used in the Moroccan town of Safi is of Berber origin (root *d-ḍ*)[83].

There is no special word for 'foster sister⁄brother' in the majority of the dialects. The usual terms are 'sister⁄brother in breast-feeding' (a phrase containing the preposition *fī* or *bi-*) and, in the Western dialects, 'sister⁄brother from breast-feeding' (a phrase containing the preposition *min*). Reflexes of OA *raḍīʿ* are attested for Kordofan and Marrakesh only. Colin presents also *metṛāḍaʿ*[84].

6. Barrenness and menopause

Reflexes of */ʿuqm/* and */ʿaqr/* are used for the abstract noun 'sterility'. But these are loans from SA and thus not very wide-spread. Only the terms *lə-ʿgər* in Marrakesh and Salé, and *ʿugᵊṛ* among the Maṛāzīg, are not loans from SA.

The most wide-spread adjective meaning 'barren' is the unmarked feminine participle */ʿāqir/*, which in Cairo, for example, seems to be a loan from SA because it is pronounced *ʿāqir*. In some dialects, particularly those of Morocco and the Algerian dialects of Tolga and Sidi Aïssa, this adjective is provided with the ending for the feminine (cf. above *ḥāmla*), whereas the unmarked form is used for the masculine. Among the Maṛāzīg of southern Tunisia the verb *ʿugṛat* 'she became sterile' is used for a woman who had given birth but who, because of age or any other reason, is now barren. Another adjective meaning 'barren' also frequently used is */ʿaqīm/* and its feminine form */ʿaqīma/*.

Infertility can also be implied by putting the verbs 'to give birth' and 'to have offspring' in the negative. For instance in Damascus one says *mā bətžīb ᵊwlād* and in Baghdad *mā yṣīr ʿidha ǧahhāl* for 'she doesn't have children'. The same notion is expressed in Sanaa by *mā batʿawwalš*[85] and in Ceuta by *təʿməl ši l-ʿyāl.* Similarly the verbs */tūlid/* 'to give birth', and */tǧīb/*, */taḏna/*, and */txallif/* 'to have

[81] Cf. OA *ʿaǧā* Wahrmund 1877, II, 217.

[82] Only for Beirut is the participle of the corresponding form II verb attested.

[83] Cf. Taifi 1991:53: *uḍuḍ* 'action de téter' and other related words.

[84] Cf. Colin 1993-94, III, 633: *X u Y mətṛāḍʿēn* 'X et Y sont frères de lait.'

[85] Cf., for instance, in Behnstedt 1992-2006:880: *miʿawwil* 'kinderreich'.

offspring' denote infertility when negated. The terms expressing 'to have offspring/children' can also be applied to a man.

In Jerusalem and Sanaa the expression */ʔarḍ būr/* 'fallow ground' can be used as a metaphor for a barren woman. In Cairo infertility is expressed with *ʿāgiz* and *ʿagza* 'unable'. The San'ani *gaṭīʿ*, which can be used for both sexes, suggests the notion of 'being prevented (from having children)'[86]. The term *mara zalame* 'virago' used in Damascus is clearly negative because it denies a woman's femininity.

The Galilean *ʿindo/ʿinda mašākel* 'he/she has problems' is a more general term for 'infertility'. Phrases like *ma səhhəl š ʿlī-ha ḷḷāh* 'God did not facilitate (it for her)' from Errachidiya and *ma ʿṭā-ha š ḷḷāh* 'God did not give her (children)' from Fes attributes a woman's barrenness to God's will.

Some terms in use blame barrenness on the evil eye or witchcraft. One of these, heard in Cairo, is *kabsa*, the active participle of the verb which is translated by Hinds/Badawi 1986:732 as '[*magic*] to jinx into sterility'.

In this semantic word field only Maltese uses foreign words, specifically the Italian *sterilità* and its adjective *sterili*.

Menopause

There is no term in the dialects specifically for 'menopause'. Thus educated speakers use the SA *sinn al-yaʾs* 'age of despair'; and in the dialects it is expressed either with reflexes of the verb */qaṭaʿa/* with its intransitive meaning 'to end, to terminate'[87], with forms V, VII or VIII of the same verb, or with verbs like */rāḥ/* and */mašā/*, 'it left, it went away', in combination with a term for 'menstruation'. The expression *sinn il-ʾamal* 'age of hope' used in Jerusalem clearly is a euphemism. Especially in capital cities a foreign word is used – the French *ménopause* in Beirut and Tunis, and the Italian *il-menopawsa* in Malta. That a menopausal woman is considered old is implied in terms like *gadi ʿağūz* in Sanaa, *hīya kibrit* in Cairo, and *ʿādet mṛa kbīra* in Mauritania, all of which mean 'she became old'. A metaphorical expression for 'becoming sterile' based on the verb *ʿyāt* 'she has become tired' is used in Marrakesh.

The dis-esteem in which some sectors of Arab society hold post-menopausal women is expressed in the term *jagga* 'old cow' by men in Kordofan[88] and the phrase *ma bqāt ṣālḥa* 'she has expired' in Errachidiya. By contrast, *thəddnāt*, also from Errachidiya, actually means that 'she has calmed down'.

7. Contraceptives

Since most contraceptives are products of modern medical technology, the influence of Standard Arabic and of foreign languages (English for the Mashriq and French for the Maghrib) is very strong on the lexicography of this field. In Malta only English words are heard for contraceptives.

---

[86] Cf. Behnstedt 1992-2006:1007: 'verspätet, verhindert'.

[87] The corresponding form in SA is the passive voice *quṭiʿa*.

[88] Cf. Qāsim 2002:203: '... *tuṭlaqu ʿalā l-marʾati ḍ-ḍaxmati l-ğismi llatī badaʾat tuwaddiʿu š-šabāba*'.

For 'contraception' in general */manᶜ al-ḥaml/* is used. In Cairo 'contraceptive' is *wasīla*, literally 'means, device'.

In most of the dialects the **birth control pill** is called */ḥabb, ḥubūb manᶜ al-ḥaml, al-ḥabal/* or simply */ḥabb, ḥubūb/* 'pills'. The French *pilule* is used in Beirut and Tunis, and *cachet* and *kaši manəᶜ l-ḥaməl* in Algeria. The word *pastiyyāṯ* known from Chaouen can be traced back to Spanish *pastilla*.

The geographical spread of some terms for 'the pill' is very limited. Specific to the Moroccan dialects is *kīna*[89] for 'pill' (in Ceuta also *knīnəs*). In Marrakesh *əl-fānīd*[90] is used. *ḥarābiš* is only documented for southern Tunisia. In Cairo alone *biršām* is heard, a term in SA designating 'altar bread', which is similar in form to pills (and also is swallowed)[91].

Condom

The majority of terms denoting 'condom' are borrowings from European, mostly Romance, languages. Reflexes of the French word *capote* are used in many Maghribi and Mashriqi dialects in the form of *kabbūd, kabbūt, kabbūṭ*. At least in the Mashriq it may have entered some dialects via the Turkish *kaput*. The French *préservatif* can be found in the Maghrib and in Beirut. The Spanish *la goma* is heard as *l-gūma* in Ceuta. The *kawitšu* of Algeria could be of Italian origin, very possibly from *caucciù*. The word *condom* is common among the upper class of Cairo, and, not surprisingly, known in the majority of dialects (for instance in Sanaa as *kindom*).

SA is represented by the widely used word *wāqi (zakari)* 'protector' (also *wiqāya* 'precaution'; cf. German *Verhütung*).

In Marrakesh *taqšīra*, which actually means 'sock', can be heard. A similar idea is behind the terms *žəlda* 'skin', used in Meknes, *ġša* 'covering, skin', found in Ceuta, *kīs* 'bag', heard in Amman, and probably also Iraqi *flāš leḏer* (< English *flash leather*).

Well-known condom brand-names are commonly applied to the article generically, e.g. *proteks* (™Protex) in Marrakesh.

In Meknes *dyāl tlāta/dyāl sətta* '(a package) with three/(a package) with six' refers to packages of three or six condoms.

Loop

/lawlab/ 'loop' is the term used in the capital cities of the Mashriq. In Cairo it is heard alongside *širīṭ* (lit. 'band, strip')[92]. A more general term is *wāṣṭa* (lit. 'device, means'), used in ʿIsifya and Galilee and most probably a calque of English *intra-uterine device*.

---

[89] Cf. de Premare 1993-99, X, 677: 'quinine'.

[90] Cf. de Premare 1993-99, X, 164: 'comprimés pharmaceutiques, cachets, pilules'.

[91] Cf. Hinds/Badawi 1986:65 *biršām* 'pill(s)' < Persian *parčin*. The etymon given by Hinds/Badawi is Persian and Ottoman-Turkish *perčīn/perčīm* meaning 'clenching of a nail' (Redhouse 1890:440).

[92] Cf. Hinds/Badawi 1986:460: 'intra-uterine device'.

/silk/ 'filament, wire' is, in our material, typical only of Morocco. The *fīlsa* heard among the Maṛāzīg of southern Tunisia is perhaps a derivative of the root *f-l-s* or related to the French word *fil*.

The French *stérilet* is found in Beirut, Tunis, and Meknes, the English *loop* in Beirut.

The word *skūbīdu*, probably related to the very popular so-called scoubidou friendship-bands, which consist of plasticized PVC tubes, is documented for Casablanca as a general term for these divices[93].

8. Illegitimate pregnancy

In almost all the dialects studied here the term for an illegitimate child is derived from the root *ḥ-r-m*. It appears in words like */ibn, bint ḥarām/* and */ḥarāmī/*, the latter of which has become in many dialects *ḥarāymi*, perhaps to differentiate it from 'robber'. Another very common term for 'bastard' is */ibn, bint zinā/* 'son, daughter of fornication', which is documented mainly for the Mashriq but also heard in the Moroccan town of Salé. The word used for 'bastard' in Sanaa, *zanwah*, is a derivative of the same root[94]. The expression */ibn, bint sifāḥ/* 'son, daughter of fornication' is documented only for Cairo and most probably not a dialectal term. The term */ġayr šarʕī/* 'illegitimate' is common in Beirut, Jerusalem, and Damascus as well as in Mauritania and the Moroccan town of Salé. A child whose father is unknown or whose mother was unmarried when giving birth is considered to be without origin: thus he or she is not 'the son or daughter of a family or a house' but 'of the street or the gutter'. In Morocco (Marrakesh and Errachidiya), this is expressed in terms like */walad, bint aš-šāriʕ, az-zanqa/*.

In the Maghrib from Mauritania to Tunisia the word */farx/*, usually applied to cubs and little birds, is used for a child born out of wedlock. The Maṛāzīg of southern Tunisia use form II of this root, *faṛṛⁱxat* 'she cast her young one', to mean 'giving birth to a bastard'.

Derivatives of */laqīṭ/*, the original meaning of which is 'foundling', are used in Beirut, Jerusalem, Algiers, Safi (*ləqṭāt-u*), and Tadla (*mləggəṭ*) for 'bastard'. The San'ani *lugṭah* is certainly a derivative of the same root[95].

Some terms for 'illegitimacy' are geographically restricted. Among them is *kabbūl*, documented only for Algeria and southern Tunisia. The term *bazṛamīṭ*, known from Cairo, is translated in Hinds⁄Badawi 1986:72 as 'of mixed blood, mongrel'. */bandūq/* for 'bastard'[96] is documented only for ʕIsifya, for Galilee[97] and for Beirut. The term *naġal* (SA *naġl* 'bastard'; from the root *n-ġ-l* 'to be rotten,

[93] Saada 1971:347 (43) states that the words *skubidū* and *skibidū* used among Tunisian Muslims mean 'birth control pill'.

[94] Cf. Behnstedt 1992-2006:512: *zinweh* 'uneheliches Kind'.

[95] See for instance Behnstedt 1992-2006:1119: *lagaṭ - yilguṭ* 'etwas auflesen, etwas einsammeln'.

[96] See Wahrmund 1877, I, 259 s.v. *bundūq*, where it is attested as a neologism. For an etymology cf. Barthélemy 1935-1969:63.

[97] Where also the term *ʕakrūṭ* is documented. Barthélemy 1935-1969:542 gives *ʕakrūd* with the meaning 'maquereau, souteneur, proxénète'.

depraved') is used both in Baghdad and Mosul. *bīǧ*, documented only for Mosul, is a loan from Ottoman Turkish, *pīč* 'bastard', ultimately of Iranian origin (cf. Redhouse 1890:462).

Paraphrases for an 'illegitimate child' like 's.o. who doesn't know his father' and 'he doesn't have a father' are likely to be found in most of the dialects.

Many of the above cited words are of course also used as insults.

Conclusion

In the following chapter it was not our aim to analyze the frequency and geographical distribution of certain words but to summarize five frequently found etymological categories:

Euphemisms[98] are used either to speak about something in a socially acceptable manner – for example the verb *ṫhannat* 'she was deflowered' used among the Maṛāzīg – or to give a positive spin to something otherwise considered very negative, as *sinn al-ʾamal* for 'menopause'. We find 'menstruation' described almost exclusively by euphemisms, for example words that emphasize its regularity. There are very few words regarding menstruation that are not euphemisms, e.g. */ad-dam/* and */al-ḥayḍ/*. The loss of virginity is also a highly sensitive word-area replete with euphemistic expressions. It can be suggested that also most words related to pregnancy are or have at a certain stage in the history of language been euphemisms (e.g. 'carrying' instead of 'being pregnant')[99]. Euphemisms breach the social barriers between young and old, male and female, intimate and casual, by providing a way of breaking verbal taboos.

Loans from Standard Arabic are frequently found in the eight semantic fields here considered, particularly in the speech of educated people. They can be divided into those words or expressions which certainly entered the dialects in pre-modern times, and those which are neologisms taken from Modern Standard Arabic.

Words from Standard Arabic seem to be regarded by the speakers as neutral – that is, neither vulgar nor embarrassing – and thus, in the semantic fields investtigated in this article, serve the function that Latin or Greek words have in many European languages.

Words typically taken from Classical Arabic are abstract nouns like *bikāra* and *ʿuḏriyya* 'virginity'. The same is true for medical terms such as *ǧanīn* 'foetus' and *ʿaqm/ʿuqr* 'sterility, barrenness', and (probably) *ʾiǧhāḍ* 'abortion'.

Modern scientific terminology has found its way into the dialects via Modern Standard Arabic[100]. Among these are *ad-dawra (aš-šahriyya)* – certainly a calque of 'monthly cycle/period' – *al-ʿamaliyya al-qayṣariyya* 'Caesarean section' and *māniʿ al-ḥaml* 'contraceptive'.

---

[98] For the sub-divisions of euphemisms see W. Marçais 1955 and Farghal 2007, s.v. *Euphemism*.

[99] For examples of euphemisms in the semantic fields of 'menstruation', 'defloration' and 'pregnancy' see W. Marçais 1955:357-359, 365f.

[100] In the same domains foreign words are also found: see below.

Terms for modern hygienic articles – such as *ḥifāẓ (al-ḥayḍ)* ‘sanitary towel’ – are also most certainly loans from SA.

Vulgarisms

Words clearly designated as vulgarisms by our collaborators mostly refer to the sphere of sexuality. Most probably these words are predominantly employed by men but presumably some young, modern, self-confident female speakers also use them. A couple of examples are given among the terms for ‘non-virgin’, ‘to deflower’, and ‘to make pregnant’ in our list. There are certainly many more vulgar words for ‘bosoms’ and ‘nipple’ than found in our list, which is mainly based on female speech. An example is *ḥumṣa*, used in Tripoli.

Pejorative male expressions often are used regarding ‘menstruating women’ or ‘women in menopause’. One such is the *jagga* ‘old cow’ of Kordofan.

The use and spread of foreign words depends on the region and the education of the speakers. Especially in capital cities foreign words are considered more “modern” and therefore their use is more popular. Also younger and thus more educated speakers are more likely to choose a foreign word instead of the ordinary dialectal term. The use of foreign words is also characteristic of the upper strata of society. Thus one is more likely to hear the purely dialectal terms among older, often illiterate, speakers. The strong tendency to adopt a foreign is paralleled by the tendency to adopt SA terms. Perhaps the adoption of foreign and SA words in these linguistic fields, where many words are considered taboo, can be regarded as another euphemistic device. The use of foreign words is frequent in word fields where euphemisms are frequent, as in the area of ‘menstruation’.

Foreign words are often integrated into dialects when no dialectal term exists (for example various contraceptives), whereas in traditional fields, such as pregnancy and birth, we normally do not find foreign words. Caesarean section, which is not the traditional way of giving birth, is thus designated by foreign words. A foreign word often is used for the modern variant of a traditional phenomenon: for example a ‘modern’ medically-trained midwife might be denoted by (for instance) a French term, whereas the local midwife is known under the local traditional word for ‘midwife’.

Brand-names are most likely to enter the dialects through a new product, or a new variety of a familiar product. This happened when ‘modern’ sanitary napkins increasingly replaced the traditional rags and pieces of cloth. But brand-names used generically in this manner are found exclusively in the areas of contraceptives and monthly sanitary control.

REFERENCES

Aguadé, Jordi ⁄ Benyahia, Laila: *Diccionario árabe marroquí: árabe marroquí - español; español - árabe marroquí*. Cádiz: Quorum Ed., 2005.

Aquilina, Joseph: *Maltese-English Dictionary*, 2 vols., Valletta: Midsea Books, 1987-1990.

Barthélemy, A.: *Dictionnaire Arabe-Français, dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem.* 5 Fasc. (4, 5 ed. H. Fleisch), Paris 1935-1954, *Supplément*, Paris: Geuthner, 1969.

Behnstedt, Peter: *Die nordjemenitischen Dialekte.* Teil 2: *Glossar.* 3 Bände. Wiesbaden: Reichert, 1992-2006.

Behnstedt, Peter & Woidich, Manfred: *Die ägyptisch-arabischen Dialekte.* Bd. 4: *Glossar Arabisch-Deutsch.* Wiesbaden: Reichert, 1994.

Blachère, Régis: *Dictionnaire arabe-français-anglais.* Paris, 1967.

Boris, Gilbert: *Lexique du parler arabe des Marazig.* Paris: Klincksieck, 1958.

Bourquia, Rahma. *Femmes et fécondité.* Casablanca: Afrique-Orient, 1996.

Chadli, El Mostafa (ed.): *Représentation de la femme dans l'imaginaire populaire et le patrimoine oral marocain.* Rabat: Université Mohamed V-Agdal, Faculté des Lettres, 2008.

Chottin, A.: "Air populaire recueillis à Fès". *Hespéris* 4 (1924), pp. 225-238.

Corriente, Federico. "South Arabian features in Andalusī Arabic." In: P. Wexler et al. (eds.): *Studia Linguistica et Orientalia Memoriae Haim Blanc Dedicata.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1989, pp. 94-103.

Le Dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain. Sous la direction de Zakia Iraqui-Sinaceur. Rabat, Al Manahil, 1993-1994.

Dozy, R.: *Supplément aux dictionaires arabes.* 2 Bde., Leiden 1881.

Farghal, Mohammed. "Euphemism". In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* II. Leiden: Brill, (2007), pp. 69-72.

Heath, Jeffrey: *Hassaniya Arabic (Mali) - English - French Dictionary.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

Hinds, Martin / Badawi, El-Said: *A Dictionary of Egyptian Arabic, Arabic-English.* Beirut: Librairie du Liban, 1986.

Iraqui-Sinaceur, Zakia: "Le recueil de Westermarck et d'autres proverbes marocains." In: Rahma Bourquia and Mokhtar Al-Harras (eds.): *Westermarck et la société marocaine.* Rabat: Faculté des Lettres, Université Mohamed V, 1993, pp. 97-108.

Jouin, Jeanne: "Invocations pour l'enfantement", *Hespéris* 60 (1953), pp. 343-357

Lane, Edward William: *Maddu-l-Kamoos. An Arabic-English Lexicon.* London, 1863-1893.

Légey, (doctoresse): *Essai de folklore marocain.* Casablanca: Editions du Sirocco, 2009. (1ère ed. 1926, Librairie Orientaliste Paul Gueuthner)

Marçais, William: "Nouvelles observations sur l'Euphémisme dans les parlers arabes maghribins." *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 13 (1953), *Mélanges Isidore Lévy,* 1955, pp. 331-398.

Marçais, William / Guîga, Abderrahmân: *Textes arabes de Takroûna.* Vol. II: *Glossaire*, 8 parts. Paris: Geuthner, 1958-61.

Messaoudi, Leila & Fouzia Rhissassi (eds.): *Stéréotypie, images et représentations des femmes en milieu rural et/ou urban*. Casablanca: Le Fennec, 2008.

Naamane-Guessous, S.: *Au delà de toute pudeur, la séxualité féminine au Maroc*. Casablanca: Eddif, 1990.

Piamenta, Moshe. *Dictionary of post-classical Yemeni Arabic*. 2 vols. Leiden, 1990-91.

Premare, A.-L. de: *Dictionnaire arabe-français*. 12 vols. Paris: L'Harmattan, 1993-1999.

Qāsim, ʿAwn aš-Šarīf: *Qāmūs al-lahǧa al-ʿammiyya fī s-Sūdān*. 3rd ed. al-Xarṭūm: al-Dār as-Sūdānīya li-l-Kutub, 2002.

Redhouse, James W.: *A Turkish and English Lexicon shewing in English the significations of the Turkish terms*. Constantinople: Boyajian, 1890.

Ritt, Veronika: "Flüche, Schimpf- und Tabuwörter im südtunesischen Beduinendialekt der Maṛāzīg – eine erste Bestandsaufnahme." *Estudios de dialectología Norteafricana y Andalusí* 8 (2004), pp. 163-184

Roth-Laly, Arlette: *Lexique des parlers arabes tchado-soudanais*. 4 vol. Paris, 1969-1972.

Sadiqi, Fatima: *Women, gender and language in Morocco*. Leiden: Brill, 2003.

Saada, Lucienne: "Die Verwendungsweisen des Euphemismus in einem arabischen Dialekt." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 15 (1971), pp. 336-47.

Shivtiel, Avihai: "Taboo." In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* IV. Leiden: Brill, (2009), pp. 416-421.

Steingass, F.: *A comprehensive Persian-English dictionary*. 6th ed. London: Routledge & Paul, 1977.

Taifi, Miloud: *Dictionnaire Tamazight-Français (Parlers du Maroc central)*. Paris: L'Harmattan, 1991.

Taine-Cheikh, Catherine: *Dictionnaire Hassāniyya Français. Dialecte arabe de Mauritanie*. 6 vols. Paris: Geuthner, 1989-1998.

Wahrmund, Adolf: *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*. 2 vols. Gießen: J. Ricker, 1877.

Wehr, Hans: *A dictionary of modern written Arabic: (Arabic-English)*. 4. ed. considerably enlarged and amended by the author, ed. by J. Milton Cowan. Wiesbaden: Harrassowitz,.1979.

Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 5th ed. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.

Woodhead, D.R. & Beene, Wayne: *A Dictionary of Iraqi Arabic, Arabic-English*. Washington D.C.: Georgetown Univ. Press, 1967.

APPENDIX

It should be kept in mind that the Arabic words do not always exactly correspond to the English terms given in the left column, e.g. the counterpart of an English noun can be a verb in Arabic and vice versa.

Table A: Mauritania and Morocco

	Ḥassāniyya	Morocco[1]	Safi	Marrakesh	Casablanca[2]
	Aline Tauzin	Catherine Miller	A. Barontini & K. Ziamari	Pablo Sánchez A. Barontini & K. Ziamari	A. Barontini & K. Ziamari
Menstruation					
menstruation	*dowra*	*l-lḥam u māṭēša* *ḥaqq ššhar* *l-wsax* *l-marḍ* *hadik* *xaltek* *maʕlūma* *les règles*	*Madame Bovary* *Madame Rouge* *məsṭāṛa*	*əd-dəmm* *ḥaqq əš-šahr* *l-ʕāda š-šahriyya* *la règle, les règles*	
menstrual blood	*demm*	*dəmm ḥašek*		*əd-dəmm*	*əd-dəmm*
she is/I am menstruating		*musxa* 'filthy'	*kā-təġsəl* *žāt-ni* *xālt-i* *ʕādma*	*fiyya d-dəmm* *fiyya l-ūžəʕ* (euph.) *žāt-ni əd-dəmm* *fī-ya ḥaqq əš-šahr* *žāw-ni les règles*	*ʕlī-ha əd-dəmm* *ʕlī-ha l-ḥamṛa* *žāt-ha l-ḥamṛa*
sanitary towels	*serviet* *rībi* (brand-name)		*fāms* (old brand-name)	*ōlūyīz* (™Always) *torchon* *əz-zīf* *fōṭā*	*xəṛqa* *couche* *šərwāta*
tampons					
Virginity					
virginity		*bakāra*			

[1] Catherine Miller extracted terms and phrases from various secondary sources on Moroccon dialects, which are given in the list of References.

[2] One of the informants is a 60-year-old woman from Taounat who lives in Casablanca.

	Ḥassāniyya	Morocco[1]	Safi	Marrakesh	Casablanca[2]
virgin girl	*ʿazbe*	*ṣāina* 'préservée' *ṣālḥa* *ʿadra* (in Colin 1235 *ʿaḏṛā* 'belle jeune fille') *bəkra* daily conversation: *bənt ʿazba* *vierge*		*bənt ʿəzba*	*bāqa bənt ʿəzba*
versus non virgin girl/woman		*maši bent* *pas vierge* Used by men: *mtqūba* *mserrḥa* *mḥrūda*	*mxəssṛa*	*mṛa*	*mṛa* *xāsṛa*
she is a virgin				*ʿəzba* *bāqya bənt* *bāqya ʿəzba*	
hymen			*lə-ġša*	*əl-bakāra* *əl-ġišāʾ*	*əṣ-ṣbāḥ*
Defloration					
defloration			*əl-līla*	*əd-dəxla*	
she was deflowered				unmarried but not a virgin: *mətqūba* 'pierced' (often used by men; pej.) *msərrḥa* 'unblocked' *tsərrḥāt* 'she was unblocked' *təqbāt*	*ziyyən bī-ha* *ziyynāt*
he deflowered her	*degdeghe*			*dxəl bī-ha* *tqub* 'to pierce' (pej.) *sərrəḥ* 'to unblock' (pej.)	
blood of defloration	*demm*	*ṣbaḥ*		*əṣ-ṣbāḥ*	

	Ḥassāniyya	Morocco[1]	Safi	Marrakesh	Casablanca[2]
Pregnancy					
pregnancy		*ḥaml* *iyyām lə-ḥbāla*			
being pregnant	*užaᶜ (le-ᶜlayāt)* 'maladie (des femmes)' *mowžūᶜa*	*ḥāmla* *ḥāmla b-əl-kerš* *ḥbəl* *ḥobla, ḥəbla* *ḥəblet b-wuld* *ḥəblet maᶜ X* 1st three months: *mwuḥḥma* 4th-9th: *tqīla, ḥāmla, mūḥūla, ḥabla* 9th month: *nfīsa, mūžāᶜa*		*ḥamla, ḥāmla mətqla*	*ḥāmla* *mtəqqla* *wāḥla f ṛās-ha* *ᶜūšra* (also for animals)
to become pregnant	*utažᶜet*		*dārət kərš*	*āna ḥməlt* (used by women) *ḥəmlāt wəllāt žūž*	*həzzāt əl-kərš* (for non desired pregnancy)
to make pregnant				*šərbāt mənni* (used by men) 'she drank from me' *ḥəmməlt wāḥəd əl-bənt* (used by men) 'I made a girl pregnant' *huwwa ḥəmməlni* (used by women) 'he made me pregnant'	*ḥəmməl-ha*
imaginary pregnancy	*iššīr xāṣer* ('l'enfant imaginaire')				
Birth					
birth		*fekkān* *xlōq*			
to deliver a	*nves* (old)	*šadda f-əl-*		*tūləd,*	*kā-təwləd*

	Ḥassāniyya	Morocco[1]	Safi	Marrakesh	Casablanca[2]
baby, to give birth	*bṛa*	*ḥbəl* 'elle est sur le point d' accoucher' (*ḥbəl:* 'corde à laquelle se cramponne la parturiente pour faciliter la délivrance') *fekk* *tūled* *tūḍaʿ əl-ḥməl* *nfəs*		*wəldāt*	
labour pains	*leyye*	*šadda* *ḥozza* *nifās*		*l-ūžəʿ*	*fī-ha l-ūžəʿ*
Caesarean section	*ʿamaliyye* *brāt be-ʿamaliyye*			*əl-mra ūldāt b əl-ftīḥ* (*ftīḥ* 'surgery') *wəldāt b əl-ftīḥ*	*əl-ġərāz* ('the stitches')
to have a preterm birth	*brāt mā vāt temmet* *brāt sābeg waqthe*			*wəld/bənt sətt/sbaʿ šhūr* 'three/two-month-premature baby' *wəldāt qbəl l-wəqt*	*wəldāt qbəl l-wəqt*
to lose the baby	*ṭayḥat*			*ṭāḥ līha bnādəm* *xṣar līha bnādəm*	*xəssrāt* (intr.) *ṭāḥ l-ha bnādəm*
foetus	*notfa* (before the age of 4 months) *iššīr* (after the age of 4 months)		*bnādəm ət-tərbiyya*	*ət-tīlād*	*əd-dərri bnādəm*
abortion (willingly); to procure the abortion of a child	*zerget* ('elle a jeté')			*(dīr) əl-kurṭāž;* *xaṣṣək ṭiyyḥī bnādəm* 'you have to get rid of the human	*xəssrāt* *curetage*

	Ḥassāniyya	Morocco[1]	Safi	Marrakesh	Casablanca[2]
				being, you must abort' *ṭəyyḥāt-u*	
After giving birth					
woman in childbed	*nevse*	*nfīsa – nfāisāt* (pl.) *hād-əl-mūḥūla ʕḍamha maḥlūlīn*	*nāfsa*	*nfīsa xəṣṣha tənfəs* 'she must rest 40 days' *rbʕīn yūm dyāl nfās: xəṣṣha tarbʕān*	*nfīsa*
first-born child	*beker bekre*			*əl-bīkər əl-wəld əl-kbīr lə-bkər – əl-bəkra*	*l-uwwəl lə-bkər əl-bəkri/əl-bəkriyya*
midwife (traditional and modern)	*gabbāðt le-ʕlayāt sažfām*	*qābla*	*əl-wəllāda*	*əl-qābla* (trad.) *əl-fərmliyya* (modern)	*əl-qābla əl-muwəllīda*
Breast-feeding					
breasts	*rḏāʕa*	*bzūl, bzūla bəzzūla*		*bzāzəl*	*lə-bzāzəl*
nipple				*ṛās d əl-bzāzəl*	*ḥəbba d əl-bəzzūla*
breast-feeding / period of breast-feeding	*traḏḏaʕ*	*ṛəḍḍaʕ* 'allaiter'		*rḍəʕ əṛ-ṛḍāʕa kā-tṛəddəʕ*	*əṛ-ṛḍāʕa*
wet-nurse			*dāda*	*rḍāʕa umm b əṛ-ṛḍāʕa*	*ṛḍēʕa*
foster brother/sister	*xo/ext men er-rḏāʕa*	*X u Y mətṛāḍʕēn* 'X et Y sont frères de lait' (Colin 633)		*ṛḍīʕ-u ṛḍīʕt-u*	
Barrenness					
barrenness				*lə-ʕgər*	
barren	*ʕāger* (f.)	*bass* 'le mal qui empêche la fécondation' *bərd* 'le froid' *nafs* 'mauvais œil' *sakenha el-*		*mra ʕāgra rāžəl ʕāgər*	*ʕāgər – ʕāgra*

	Ḥassāniyya	Morocco[1]	Safi	Marrakesh	Casablanca[2]
		berd 'le froid l'habite' *ləmra blā wled* *nāyba*			
menopause	*ʿādet mṛa kbīra mā tlāt tžīhe ed-dōra*	*gaṭaʿat al ʿāda sinn l-yās*	*ma bqāt š kā-təġsəl*	*tqəṭṭʿāt lī-ha ḥaqq əš-šhar* *ʿyāt* 'she became sterile' (lit. 'she tired herself out') *ʿyā l ši wāḥəd l-mōtōr = əl-mōtōr ʿandu/ʿandha ʿayyān* 'his/her engine is exhausted' (women because of their age; man/ woman has lost his/her sexual appetite)	*mšāt əd-dəmm*
Contraceptives					
birth control pill	*ḥabb meneʿ el-ḥamel*			*əl-fānīd*	*kīna*
condom				*préservatif* *proteks* (the most common) *əl-kappūt/əl-kaḇḇūṭ* *taqšīra* (lit. 'sock')	
loop					*səlk skūbīdu*
Illegitimate pregnancy	*mṛa mverxa*		*ləqṭāt-u*	*kərš dyāl əz-zənqa* *ḥmāla d əz-zənqa*	*kərš lə-ḥrām*

	Ḥassāniyya	Morocco[1]	Safi	Marrakesh	Casablanca[2]
bastard	*verx/a* *māhu šarʕi*			*wəld/bənt l-ḥārām* *wəld lə-ḥrām* *wəld/bənt z-zənqa/š-šārəʕ* *salgūṭa* ('whore') *salgūṭ* 'street boy' *šālūṭiyya* 'street girl, prostitute' *znāqiyya* 'street girl'	*ḥrāymi*

Table B: Morocco

	Salé	Tadla	Meknes	Fes	Sefrou
	Ángeles Vicente	A. Barontini & K. Ziamari	A. Barontini & K. Ziamari	A. Barontini & K. Ziamari	A. Barontini & K. Ziamari
Menstruation					
menstruation	*ḥəqq š-šhər* *l-ḥīḍa*			*əl-məsxōṭa*	*əl-ḥēḍ*
menstrual blood	*dəmm l-ḥīḍa*				
she is/I am menstruating	*ʕlīya ḥəqq š-šhər* *žātni d-dəmm* *ʕlīya l-ḥīḍa*			*žāt-ni l-məsxōṭa*	*žāt-ha xālt-ha*
sanitary towels	*xarga*	*kəttāna*	*fāms* (old brand-name)	*šrēṭ*	
tampons	*tanpom*				
Virginity					
virginity	*l-hna*	*ʕūdriyya*			
virgin girl	*ʕəzba* *bənt*			*mḥāfḍā ʕla dāk-š-ši* *māzāl dāk-š-ši f blāṣt-u*	
versus non virgin girl/woman	*māši ʕəzba* *māši bənt*	*mxəssṛa*		*ma ʕənd-ha š dāk-š-ši* *məḥlūla*	*məḥlūla* *ma bqāt š bənt*
she is a virgin	*hīyya*			*məsdūda*	*məsdūda*

	Salé	Tadla	Meknes	Fes	Sefrou
	māzāla ʿəzba māzāla bənt				*māzāla b mīkt-ha*
hymen		*lə-ġša*			
Defloration					
defloration	*l-hna*				
she was deflowered				*fərgʿāt əṛ-ṛoṃṃāna* (lit. 'the pomegranate has burst')	*ftātəḥ-ha* (lit. 'he conquered her') *dəššən-ha* (lit. 'he inaugurated her')
he deflowered her	*hĭyya mxəṣṣra* (out of wedlock) *hŭwwa xəṣṣərha* (out of wedlock)	*dxəl ʿlī-ha*		*šrək-ha* (lit. 'he tore her up') *šərrəg-ha* (lit. 'he tore her up')	
blood of defloration					
Pregnancy					
pregnancy			*ḥbāla*	*ḥbāla ḥmūliyya*	*ḥbāla*
being pregnant	*ḥāmla*				
to become pregnant		*həzzāt kā-təwləd*	*kā-thəzz*		
to make pregnant	*hŭwwa ḥəmməlha*			*dār l-ha d-dərri*	*dār l-ha d-dərri*
imaginary pregnancy					
Birth					
birth	*zyāda ūlāda*				
to deliver a baby, to give birth	*hĭyya wəldāt*			*bəẓẓāt*	
labour pains	*ūžəʿ l-ḥməl*				
Caesarean section	*wəldāt b-əl-ftīḥ*				
to have a preterm birth	*zyāda wəld ma kəmməl š*			*wəldāt mən sbəʿ šhūr žābt-u sbāʿi*	
to lose the	*ṭāḥ l-wəld*			*ḍāʿ l-ha əl-*	

	Salé	Tadla	Meknes	Fes	Sefrou
baby				*wəld*	
foetus	*tālīd*	*ət-tīlād*			
abortion (willingly); to procure the abortion of a child	*kurtāž* *tĭyyḥāt l-wəld*		*curetage*		
After giving birth					
woman in childbed				*nāfsa*	
first-born child	*l-bkər* *l-bəkra*		*əl-bəkri – əl-bəkriyya*		
midwife (traditional and modern)		*əl-gābla*			*əl-wəllāda*
Breast-feeding					
breasts	*ṣḍăr* *bəzzūla*	*ən-nhūd*			*məḥlāba* (lit. 'cheese shop') *līmūnāt* *ṛḍēḍʿāt*
nipple					
breast-feeding / period of breast-feeding	*wəqt r-rḍāʿ*				
wet-nurse		*ṛḍēʿt-i ṃṃwi*		*mm-u b əṛ-ṛḍāʿa*	*əl-muṛḍiʿa*
foster brother/sister	*xūya/xti f-ər-rḍāʿ*				*xū-ya/xt-i f ən-nəṣṣ/d ən-nəṣṣ*
Barrenness					
barrenness	*l-ʿgər*				
barren	*l-ʿāgra* (women) *l-ʿāgər* (men)			*ma ʿṭā-ha š ḷḷāh*	
menopause	*ma bqāt š kā-tŭwləd*	*tqəṭṭʿāt l-ha sinn əl-ya'əs*			*tsālāt* (lit. 'she is finished')
Contraceptives					
birth control pill	*l-kīna d-əl-ḥəml*				
condom		*l-wāqi*	*əl-wāqi* *l-ʿāzīl* *l-capote* *préservatif* *əž-žəlda dyāl*		

	Salé	Tadla	Meknes	Fes	Sefrou
			tlāta/dyāl sətta (lit. 'boxes of 3/6 condoms') *l-wiqāya*		
loop	*səlk*		*stérilet*		
Illegitimate pregnancy	*ḥməl l-ḥrām* (by adultery) *wəld z-zna* (by adultery)				
bastard	*wəld māši šərʿi* *wəld l-ḥrām* *mūlūd f-əl-ḥrām*	*mləggəṭ*			

Table C: Morocco

	Xmīs d-Anjra	Ceuta (Spain)	Chaouen	Errachidiya	Oujda
	Ángeles Vicente	Ángeles Vicente	Aicha Rahmouni	A. Barontini & K. Ziamari	A. Baronti ni & K. Ziamari
Menstruation					
menstruation	*ṭəṣbīna* *l-hāyda*	*ṭəṣbīna* *d-dăwra š-šăhrĭyya*	*ḥa'' š-šhaʁ* *l-ḥayḍa*	*əd-dəmm* *les règles* *əl-ʿāda š-šəhriyya*	*Madam e Bovary*
menstrual blood	*dəmm l-hāyda*		*d-dəm d əl-ḥayḍa*	*əd-dəmm*	
she is/I am menstruating	*fĭyya ṭ-ṭəṣbīna* *fĭyya d-dəmm*	*žāṭni ṭ-ṭəṣbīna*	*fīha huš* *fīha dīç əl-hamm* *žāṯa dīç əl-ġzāla* *žāṯa dīç z-zmāʁ*	*fī-ha əd-dəmm* *žāt-ni əd-dəmm* *fī-ha/fī-ya les règles* *žāt-ni/ha les règles* *je suis occupée* *žāt-ni* *žāt-ni hādīk*	*Madam e Bovary* *žāt*

	Xmīs d-Anjra	Ceuta (Spain)	Chaouen	Errachidiya	Oujda
				fī-ya hādīk *fī-ya ət-təḥmēṛa*	
sanitary towels	*šəmmāla* pl. *šmāməl* *rŭqʿa* (rural)	*ōlwēyš*	*ṭ-ṭubbān* *ʁuʾʿa* *fams* *sōnya* *olways*	*xəṛqət əd-dəmm* *xəṛqa* *lə-xṛūq* *les couches*	
tampons		*ġlāq* *ġəllāqa* *ġăṭṭāṣ*			
Virginity					
virginity		*l-hna d-əl-bənṭ* *ʿzūbiyya* *ṭăʿzūbīṭ*			
virgin girl		*hĭyya bāqa bənṭ* *hĭyya bnīṭa*	*bāʾa bənīṯa*	*ʿəzba* *bənt* *bənt ən-nās*	
versus non virgin girl/woman		*ma bqāṭ ši bənṭ* *māši bənṭ*	*ma bʾāṯ ši bnīṯa* *məfsūḏa*	*mṛa*	
she is a virgin		*ʿăzba* pl. *ʿăzbāt*	*hiyya bāʾa bnīṯa*	*bāqi ma qās-ha ḥədd* *ma dxəl š ʿlī-ha ṛāžəl* *bāqa bənt* *bāqa ʿəzba* *bāqa ma mzəwwža š* *mḥāfḍa ʿla ṛās-ha* 'she preserves herself'	
hymen		*ž-žəlda*	*əl-hnā*	*əl-bakāra* *əl-ġišāʾ*	
Defloration					
defloration		*l-hna*	*hanna*	*līlt əd-dəxla* *līlt lə-ʿməṛ* *līlt əš-šhāda* *əd-dəxla*	*ət-tqīb*
she was deflowered	*gāz fīha* *fāt fīha*	*hŭwwa dxəl ʿlīha* *hŭwwa ma xăllāhāši bnīṭa* *hĭyya*	*ṯhannaṯ*	*tfərʿāt* 'she was torn up' *ttəqbāt* 'she was pierced"	

	Xmīs d-Anjra	Ceuta (Spain)	Chaouen	Errachidiya	Oujda
		desvirgarūha *ṭăyyəḥ la l-hna*		*ʕfa ḷḷāh* *wəllāt mṛa* *tsərrḥāt* (‘she was unblocked’) *ṣəbḥāt* *tfərgʕāt* (‘she was blown up’) *tšərrgāt* (‘she was torn up’) *tšərkāt* (‘she was torn up’)	
he deflowered her	*thanna bīha*	*hŭwwa hənnāha* *hŭwwa ḥăwwāha* (very vulgar)	*hannāha ʁ-ʁăžəl dyāla aw l-ʕʁūs dyāla*		
blood of defloration		*d-dəmm d-əz-zīna* *d-dəmm d-əl-hna*	*d-dəm d əl-hnā* *səbḥaṯ məzyāna*	*əd-dəmm əṣ-ṣbūḥi* *əṣ-ṣbāḥ*	
Pregnancy					
pregnancy				*lə-ḥməl*	
being pregnant	*mʕăddba* (lit. ‘uncomfortable’) *ḥāməl*	*ḥŭbla*	*mʁa ḥamla* *ʕušʁa* *mṯaʼʼla* *ʕayyāna* *mʁa mwaḥḥma* *mḥalḥla bəl-ūḥam*	*kā-tūləd* *ḥāmla*	
to become pregnant		*hĭyya ḥŭbla*	*ṯaʼʼləṯ* *ḥəmləṯ* *ʼʼāṯ l-ʕyāl*	*ḥəmlāt* *kā-tūləd*	
to make pregnant		*hŭwwa xăllāha ḥŭbla* *ḥəbbəlha*	*ṯaʼʼla ḥammla*	*ḥəmməl-ha* *dār l-ha*	
imaginary pregnancy	*fīha rāqəd*		*ṯ-ṯʁābi ʁāʼəḏ f-bəṭna*	*ḥsāb l-ha kā-tūləd*	
Birth					
birth		*l-wəlda*			
to deliver a baby, to give		*hĭyya wəldəṯ*	*wuldəṯ nəfsəṯ*	*wəldāt* *wəlldāt-ha*	

	Xmīs d-Anjra	Ceuta (Spain)	Chaouen	Errachidiya	Oujda
birth			*mʁa nzaḏla ši* *mʁa nzaḏ ʿanda l-ʿwīyəl aw ʿwīla aw ṯwām*	*l-qābla*	
labour pains	*l-ḥrəq l-məssūs* (light pains) *zaḥma* pl. *zḥayəm* (contractions)	*l-ḥrēq d-əl-wŭlda* *msāwwəs* (contractions)	*ḥʁaʾ d əl-wulda* *z-zaḥma*	*l-ūžəʿ* *lə-ḥrīq d-l-ūlāda* *əẓ-ẓbēṛ* (‘pruning’)	
Caesarean section		*ḍərbūla ʿla l-kərša* *wəldəṯ b-əs-sēsārēa* *wəldəṯ b-əl-ʿāmālĭyya*	*wulda b l-ʿamāliyya*	*lə-ftīḥ* *césarienne* *wəldāt anormal* *wəldāt mkəṛfsa* *wəldāt məskīna* *bārāsyõ* *lə-ġrāzi* ‘the stitches’	
to have a preterm birth	*sbāʿi*	*wəldəṯu qbəl šăhru*	*wulda sbāʿiyya*	*əs-sbāʿi* (after 7 months) *wəldāt qbəl l-wəqt* *wəldāt-u sbāʿi* *wəldāt-u ma kāməl š*	
to lose the baby		*səqṭət* *kān ʿănda s-sāqūṭ*	*saʾṭəṯ*	*xəssrāt* (intr.) *ṭāḥ l-ha* *māt l-ha*	
foetus	*ṯrābi* (baby and foetus)	*žānīn*	*ṯ-ṯʁābi*	*lə-wlīyəd* *l-bēbē* *əṣ-ṣġīwəṛ* *əṣ-ṣabi*	
abortion (willingly); to procure the abortion of a child		*ṭĭyyḥātu*	*ṭayyḥəṯ/zwə wlaṯ əṯ-ṯʁābi* *ṭayyḥəṯ dīç l-fəʁx lli kān f bəṭna*	*bġāt tṭəyyəḥ ma bġāt š tūləd* *ṭəyyḥāt-u* *ṭəyyḥāt*	

	Xmīs d-Anjra	Ceuta (Spain)	Chaouen	Errachidiya	Oujda
After giving birth					
woman in childbed		*nfīsa*	*nfīsa*	*nfīsa* *tamzurt*	*nāfsa*
first-born child	*l-bəkri dyāli* *l-bəkrĭyya dyāli*	*l-wəld l-lŭwwəl* *l-kbīr* *l-bənṭ l-lŭwwlĭyya* *l-kbīra*	*əl-kbīʁ w əl-kbīʁa aw luwwli w luwwliyya*	*l-uwwəl* *lə-bkər* *əṣ-ṣabi* *əz-zyāda*	*l-məzyūd*
midwife (traditional and modern)		*qăbbāla*	*l-ʾābla ṭbība aw l-mumaʁʁiḍa*	*sage-femme* *əl-qābla* (trad.) *əl-fərmliyya* (mod.) *lə-mṛa lli kā-twəlləd*	
Breast-feeding					
breasts	*bzīna*, pl. *bzīnāt, bzāzən*	*ṣḍăr*	*əs-sdəʁ*	*lə-bzāzəl* *les seins* *əs-sdər*	*ən-nhūd*
nipple			*ʁ-ʁās d əs-sdəʁ*	*ḥəbbāt lə-bzāzəl* *wəld lə-bzīzlāt*	*dəwwāṛa d-əl-bəzzūla*
breast-feeding / period of breast-feeding		*rḍāʿa* *fətrat r-rḍāʿa* *kā-tərḍăʿ*	*ʁṭāʿa*	*əṛ-ṛḍāʿa* *lə-fətra d-əṛ-ṛḍāʿ*	
wet-nurse		*umm r-rḍāʿa* *(hĭyya) rəḍʿātni*	*yimmah d ʁṭāʿa wəlla yimmah ţ-ţānya*	*əl-murbiyya* *nourrice* *umm ət-tānya*	
foster brother/sister		*l-xūt mən r-rḍāʿa* *l-xūt mən l-ḥlīb*	*xāy m ʁṭāʿa* *xţi m ʁṭāʿa*	*xū-ya/xt-i b əṛ-ṛḍāʿa*	*xū-ya/xt-i m əl-ḥlīb*
Barrenness					
barrenness				*lə-ʿgər* *la stérilité*	
barren	*(hĭyya) ma kā-tŭwləd ši* *(hŭwwa) ma kā-yŭwləd ši*	*(hĭyya) ma kā-təʿməl ši l-ʿyāl* *(hŭwwa) ma kā-yəʿməl ši l-*	*ʿagəʁ - ʿagʁa* *ma la-ḏəwlaḏ ši*	*ʿāgra* *ma kā-tūləd š* *ma səhhəl š ʿlī-ha ḷḷāh* *ma ʿṭā-ha š*	

	Xmīs d-Anjra	Ceuta (Spain)	Chaouen	Errachidiya	Oujda
		ʕyāl		*ḷḷāh əd-duṛṛiyya*	
menopause			*ţ-ţəṣbīna* *mšāṯ* *ḥaˀˀ š-šəhaʁ* *ma bˀāṯ ši* *ğği*	*kəbrāt* *ma bqāt* *ṣālḥa* *thəddnāt* 'she calmed down' *mšāt l-ha* *ma kā-təġsəl š*	
Contraceptives			*ţ-ţəbʕīḏ*	*təḥdīd ən-nasl*	
birth control pill		*knīnəs* *l-kīna d-əl-ḥbāla*	*pastiyyāṯ*	*kā-tdīr əl-kīna*	
condom		*l-ġša* *l-gūma*			
loop			*s-səlk*	*dārət əs-səlk*	
Illegitimate pregnancy	*wəld d-əṛ-ṛḍa* (by mistake)		*f bəṭna l-ḥʁāmi* *mxabbʕa* *ʕammʁu la bəṭna*	*bənt lə-ḥrām* *təqḥāb*	*mqəllša*
bastard		*wəld l-ḥrām* *ḥrāymi* *ʕəmləţ* *ḥrāymi*	*ḥʁāmi* *bla bābah* *ma ʕaʁfu bābah faynu*	*wəld əz-zənqa* *wəld lə-ḥrām* *ma ʕənd-u š bbā-h*	*fərx*

Table D: Algeria, Tunisia, Libya and Malta

	Algiers[3]	**Tolga** (T) **Sidi Aïssa** (SA)[4]	**Douz** (Maṛāzīg, southern Tunisia)	**Tunis**	**Tripolis**	**Malta**[5]
	Amina Bensalah	Mohamed Meouak	V. Ritt-Benmimoun	Christophe Pereira	Christophe Pereira	Martine Vanhove
Menstruation						
Menstruation	*bənt əš-šhaṛ* *əl-ʿāda* *əl-ġasl* *mā hi š ṭāhəṛ* *əl-ḥayḍ*	*l-ʿada š-šahriyya* *bənt š-šhəṛ*	*il-ʿāda (š-šahriyya)* *ir-rāgil* *iṭ-ṭ^{i}ṛīg* *il-ḥēḏ̣a* *id-damm*	*trīq əš-šhar*	*al-ʿāda ad-dawṛa*	*il-period*
menstrual blood		*bənt š-šhəṛ*	*id-damm*	*dəmm xasla ḥamra*	*dəmm ad-dawṛa (aṭ-ṭamaṯ)*	*id-demm tal-period*
she is/I am menstruating		*žatha bənt š-šhəṛ*	*ʿalāha iṭ-ṭ^{i}ṛīg* *ʿalāha/žat ha/ʿindha l-ʿāda* *ʿindha d-damm*	*mrīḏ̣a*	^{a}*ʿlē-ha l-ʿāda* *ʿand-ha l-ʿāda* *ʿand-ha d-dawṛa*	*qed tara* (i.e. *qed tara d-demm)* *jien bil-period* (everyday usage)
sanitary towels		*šwaləq* (SA) *lə-band*		*ṭarf serviette*	*gṭon nisāʾi* *qoṭon nisāʾi*	*sanitary towels*
tampons						*tampons*
Virginity						
virginity	*ʿūḍriyya*			*ṣbē*	*bakāra*	*verġinità*
virgin girl	*ʿātqa bakr*	*ṣġiṛa*	*ṣūbiyya bikra*	*ṣbiyya*	*bent bekər* *ʿadṛa*	*tfajla verġni*
versus non virgin			^{ə}*mʿarrsa* *hažžāla* ^{ə}*mkaṣṣ^{i}ṛa*	*mṛā*	*mṛa*	*tfajla mhux verġni*

[3] The informant is a woman who lives in Algiers but whose family is from Bou Saada in Southern Algeria.

[4] In the two regions of Biskra and M'sila.

[5] Maltese words are given in official Maltese orthography.

EDNA 13 (2009), pp. 31-92. ISSN 1137-7968

	Algiers[3]	**Tolga** (T) **Sidi Aïssa** (SA)[4]	**Douz** (Maṛāzīg, southern Tunisia)	**Tunis**	**Tripolis**	**Malta**[5]
girl/woman						*(m'għadh iex verġni)*
she is a virgin		*hiyya ṣġiṛa*	*hī ṣūbiyya*	*hīya ṣbiyya*		*hi/dik verġni*
hymen				*ṣbē ṭ-ṭufla sūriyya*	*ġišāʾ*	*verġinità*
Deflora-tion						
Deflora-tion			*(lēlt) id-duxla tiksīr*	*līlət-əl-ʿərs*	*əd-duxla əl-fatəḥ*	
she was deflowered	*mkəssra* 'broken' *mxəssṛa* 'lost' *fāzda* 'rotten, outdated' *məxrūga* 'pierced' *məgʿūra* 'deflowered, pierced'	*kbiṛa maši mṛa* (T) *mxaṣra mtarbga maxruga*	*t^{i}kaṣṣ^{i}ṛat t^{i}hannat* (socially acceptable term)	*ṣabḥət mra*	*dəxxlu ʿlē-ha ^{ə}ndxəl ^{a}ʿlē-ha ^{ə}nfatḥət*	
he deflowered her			*kaṣṣaṛha*		*lə-ʿrīs dxəl ʿlē-ha ^{a}ftəḥ-ha*	
blood of defloration	*əd-dəmm əl-qmūža əṣ-ṣbāḥ*		*ṣ^{u}bāḥ*	*ṣbē*	*dəmm-la-ʿrūs dəmm-əl-bəkāra dəmm-əd-duxla*	
Pregnan-cy						
Pregnan-cy			*ʿayan*		*l-ḥaməl*	*it-tqala*
being pregnant	*ṛā-hi b əl-kərš ṯqīla ṛā-hi b lə-ḥaml ḥāməl*	*b-l-ḥəml b-l-žuf rahi ḥəmla*	*ʿayyāna - ʿayāyīn ṯ^{i}gīla, kunt ṯ^{i}gīla ^{ə}mṯaggla rāfiʿ, rāfʿa*	*ḥəbla*	*ḥāməl*	*mara tqila*

	Algiers[3]	**Tolga** (T) **Sidi Aïssa** (SA)[4]	**Douz** (Maṛāzīg, southern Tunisia)	**Tunis**	**Tripolis**	**Malta**[5]
	ṛā-hi b əl-žawf/žūf		*rfaʿ - yarfaʿ* *hāzza*			
to become pregnant	*ṭāḥət b əl-žawf/žūf* *rəfdət əl-kərš* *rəfdət əl-žawf/žūf*	*rəfdət l-kərš*	*hazzat* *tⁱʿayyⁱnat* *ᵊṯṯaggⁱlat*	*ḥəblət*	*taḥməl*	*inqabdet tqila* *tinqabad tqila*
to make pregnant		*rafədha l-žuf* *rafədha l-kərš*	*ʿayyanha* *ʿabbā-lha* *baṭᵊnha* *mⁱlā-lha* *karᵊšha*	*ḥabbalha*	*yxəllī-ha* *taḥməl* *ḥamlət mənn-ah*	*taqqalha*
imaginary pregnancy	*fī-ha rāgəd*	*ər-ragəd*	*rⁱgad fāha* *rⁱgad fi-baṭn umma*	*təsˤxāyəl* *ṛūḥ-ha ḥəbla*	*ḥaməl kəddāb* *ḥaməl kəddābi*	
Birth						
birth		*l-ulada* *ən-nfas* *z-zyada*			*wilāda* *žyāb*	*it-twelid*
to deliver a baby, to give birth	*wəldət* *ziyydət* *ḥaṭṭət əṣ-ṣġīr*		*nifsat, tamfas, nāfis – niffis, nāfsāt* *wildat – tūlid, tilid* *zādat* *wⁱlad* *žābat*	*wuldət* *zādət*	*tūləd* *tžīb*	*twelled* *tarbija* *welldet*
labour pains	*ūžəʿ əz-zyāda* *sṭər tāʿ əz-zyāda*	*z-zḥam*	*wⁱžaʿ* verb: *wižʿat; tūžiʿ*	*taʿbət* *twəžžʿət*	*wažəʿ əl-wilāda* *wažəʿ əž-žyāb*	*l-uġigħ tal-ħlas*
Caesarean section	*bārāsyōn* *ḥəllu l-ha l-kərš*	*əz-zyada b-l-ʿamaliyya* *əz-zyada b-l-barasyun* *saqət*	*ʿimlō-lha* *ʿamaliyya nifsat/wildat b-il-ʿamaliyya*	*ʿamaliyya césarienne* (fr.)	*ʿamaliyya qayṣariyya*	*Ċesarja*
to have a preterm	*ṣġīr qbəl waqt-u*	*zaydət fə-s-sabəʿ*	*bū sabᵊʿ šhūṛ*	*wuldət qbal il-*	*gabəl wogt-ah*	*twelid qabel iż-*

	Algiers[3]	**Tolga** (T) **Sidi Aïssa** (SA)[4]	**Douz** (Maṛāzīg, southern Tunisia)	**Tunis**	**Tripolis**	**Malta**[5]
birth	*žābət əs-sbāyəˁ*	*sabəˁi*	*bū sabˁa, bint sabˁa ᵊsbūˁi, ᵊsbūˁiyya žat ˁala ṯimn ᵊšhūṛ*	*waqt sbūˁi* (7 months) *ṯmūni* (8 months)	*nāgəṣ mawlūd bakri wilāda bakri*	*żmien*
to lose the baby	*ḍəyyˁət ṭərḥət zəṛwṭət ṭāḥ əṣ-ṣġīr*	*ət-tzərwiṭ ət-triḥ*	*lawwʲḥat iḏ-ḏʲnē ḏʲnāha ṭāḥ*	*ḏ̣āˁ ṭāḥ əz-zġīr*	*nazzlət əl-žanīn ṭayyḥət əl-žanīn*	*korriet, tkorri*
foetus	*əṭ-ṭfol əṣ-ṣġīr əl-žanīn*	*ṣġiṛ l-yəššiṛ*	*iḏ-ḏʲnē iṣ-ṣʲġīr bēbē*	*əz-zġīr*	*žanīn ˁayyəl*	*fetu*
abortion (willingly); to procure the abortion of a child		*tarḥət laḥət ṣġiṛha zərwṭət* (SA) *turḥət* (SA)	*ṭayyʲḥat ṭayyʲḥāta*	*tnaḥḥī-h tṭəyyḥ-u*	*ʾižhāḍ*	*abort*
After giving birth						
woman in childbed	*nāfsa*	*n-nafsa*	*nāfis*	*nāfsa*	*nāfəs*	
first-born child	*əl-bəkr – əl-bəkra əl-bəkri – əl-bəkriyya*	*l-bəkri*	*bikᵊr - bikra bikᵊrha žat binᵊt*	*bəkr-umm-u bəkrət-umm-ha lə-kbīr lə-kbīra*	*bekər – bekra*	*l-ewwel wild, tifel/tifla*
midwife (traditional and modern)	*əl-qābla əd-dāya*	*l-aˁžuz lli-taqbəl l-mṛa lli-taqbəl qabla*	*gābla – gᵘwābil, gāblāt*	*sage-femme* (fr.) *qābla sūri* (in hospitals) *qābla ˁarbi*	*gābla*	*qabla midwife*
Breast-feeding						
breasts	*lə-bzāzəl əz-zwāyəz* (*zəyza/zīza* ‘one breast’) *əs-sdər*	*sdar bəzzula*	*bazzūl ṣadᵊṛ ḏ̣aṛᵊˁ* (pej.) *dēd*	*bazzūla*	*bazzūl tadi ṣadər*	*sider*

	Algiers[3]	**Tolga** (T) **Sidi Aïssa** (SA)[4]	**Douz** (Maṛāzīg, southern Tunisia)	**Tunis**	**Tripolis**	**Malta**[5]
nipple			*ḥiḷᵊma*	*rās-əl-bazzūla*	*ḥalma* *ḥumṣa* (vulgar)	*il-ponta tas-sider*
breast-feeding / period of breast-feeding	*əṛ-ṛḍāʿa*		*ṛỏāʿa, fatṛat iṛ-ṛỏāʿa*	*rỏāʿa*	*rḍāʿa, riḍāʿa*	*treddigħ*
wet-nurse	*əl-muṛḍiʿa*	*raḍḍaʿa*		*murỏʿa*	*murḍiʿa*	
foster brother/sister	*āx mən əṛ-ṛaḍāʿ*			*xwāt m-əṛ-rỏāʿa*	*āx/uxt b-ər-r(i)ḍāʿa*	
Barren-ness						
Barren-ness			*ʿugᵊṛ*			*sterilità*
barren	*ʿāqər* (woman) *ma tūləd š* *ma tžīb š ūlād* *ma təỏni š* *ma tənžəb š* *ma yžīb š ūlād* *ma yəỏni š* *ma yənžəb š*	*ʿagra ma-təḍniš; ʿagər ma-yəḍniš*	*ʿāgir - ʿugguṛ* (m/f) verb: *ʿugṛat* 'to become infertile' *mā-yaỏnā-š* *mā-taỏnā-š* *mā-yžīb-š iḏ-ḏirr* *mā-džīb-š iḏ-ḏirr*	*ʿāqər* *mā-təỏnā-š* *mā-yžīb-əš* *mā-tžīb-əš*	men: *ʿagīm* women: *ʿagīma*	*sterili*
Meno-pause	*gəṭʿət əl-ʿāda* *rāḥət bənt əš-šhaṛ* *trōḥ əl-ġəsla*	*raḥt ʿaliha bənt š-šəhṛ* *žat ʿaliha bənt š-šəhṛ*		*ménopause* (fr.)	*gaṭʿət əl-ʿāda* *sənn al-yaʾs*	*il-menopawsa*
Contraceptives		*manəʿ l-ḥaməl*				*kontraċettivi*
birth control pill	*əl-cachet*	*kaši manəʿ l-ḥaməl*	*ḥarābiš*	*pilule*	*ḥbūb manəʿ əl-ḥaməl*	*il-pill*
condom		*l-kawitšu*	*il-wāqi il-kabbūṭ*	*préservatif*	*kəndəm wāqi kabbūṭ*	*il-kondom*

	Algiers[3]	**Tolga** (T) **Sidi Aïssa** (SA)[4]	**Douz** (Maṛāzīg, southern Tunisia)	**Tunis**	**Tripolis**	**Malta**[5]
loop			*filsa* pl. *flis*	*stérilet*		*il-loop*
Illegitima-te pregnancy	*fərxət* *kərš lə-ḥrām*		*faṛṛⁱxat*		*ḥaməl b-əl-ḥrām*	
bastard	*wlīd ḥrām* *fərx* *əl-lqīṭ* *kəbbūl*	*kəbbul* (T) *fərx* (SA)	*wild/bint ḥᵃṛām* *faṛᵊx – faṛxa* (among youngsters ‘cute’) *kabbūl – kabbōla*	*wuld ḥrām* *bənt ḥrām*	*ḥaraymi* *wuld ḥrām*	

Table E: Egypt and the Sudan

	Cairo	**Middle and Upper Egypt**	**Khartoum/Omdurman**	**Kordofan**
	I. Mostegel/G. Rosenbaum/M. Woidich	M. Woidich	Khalid Tamadur	Stefano Manfredi
Menstruation				
menstruation	*ʕāda* *ḥēḍ* (only lower classes) *dawra (šahriyya)* Exp. *il-ʕāda ʕumraha ma xalafit maʕād līha* ‘her menstruation was always regular’ *biriod* (fem.) (upper class) rare in upper class: *règles*; *tom* (time of month)		*al-ʕāda* *ad-dawra (aš-šahriyya)* rural central: *al-ʕāda al-ḥayẓ*	*dowra ~ dōra*
menstrual blood	*X* *(damm) il-ḥēḍ*		*damm al-ʕāda/ad-dawra*	*damm*

	Cairo	Middle and Upper Egypt	Khartoum/Omdurman	Kordofan
	damm			
she is/I am menstruating	*ʿalēha ḍahraha; ʿandi ḍ-ḍahr ʿalēha l-ʿāda ʿalēha d-damm kānit ʿalayya d-dawṛa; ʾana ʿandi d-dawra; ʿandaha d-dawra -š-šahriyya; ma gatli d-dawṛa (ʾana) ʿandi l-piryud; gat laha l-biriod ʿandi eks, l-eks; il-eks ı gatli* (old fashioned) (Alexandria: *maʿāya l-ʾigz*) *ʿandi ʿuzr* 'I have an excuse' in some families: *il-farawla gat ʾana marfūʿa muʾaqqatan min al-xidma* lit.: 'I am temporarily out of service'		*fīha d-damm ʿindi ad-dawra/al-ʿāda* rural central: *fīni / fīha ad-dawra/al-ʿāda*	
sanitary towels	*lūli* [brand-name, informal] *ḥufāḍ fūṭa ṣiḥḥiyya always* (*the* word) *ʾolwez pad*		*giṭaʿ ad-dawra guṭṭon fuwaṭ ṣiḥḥiyya modes, always* rural: *ḥifāẓāt*	
tampons	*tampaks* (rarely used, only in upper class) *il-bitāʿa di lli b-titḥaṭṭ guwwa*			
Virginity				
virginity	*ʿuzriyya bakāra, bikāra*		*al-bakāra*	
virgin girl	*bikr*		*bitt fatā*	*bitt al-fatá*

	Cairo	Middle and Upper Egypt	Khartoum/Omdurman	Kordofan
	bint, bint ı bnūt *ʿazrā*[6] *ʾānisa* 'Miss'		*bikir* *ʿazra* (educated)	*ṛabāʿiyye*
versus non virgin girl/woman	*hīya maftūḥa* (vulgar) *hīya maʿyūba* *madām* 'Mrs.' *hīya sitt* *hīya miš bint/bikr*		*mara* *ʿazaba* *maftūḥa*	*maftūḥa* (euphem. fem.) *maṛa* *masʾūla* not married: *ʿazaba*
she is a virgin	*X* *hīya bint/bikr* *hīya bint ı bnūt* *hīya madaxalitš (sic!)* *il-bint ı lissa matfataḥitš*		*(lissa) fatā/bikir*	
hymen	*wišš* *ġišāʾ il-bakāra/il-bikāra* (rare)		*ġišā al-bakāra*	
Defloration				
defloration	*ʿinaba* (easy), *kilwa* (hard), *maṭāṭi* (no trace) [< internet] *duxla, duxūl* *il-fatḥ*		*duxal*	*šaraf* typ. male speech: *xaṣṣāra* educated: *fataḥ, dammar*
she was deflowered	*itfaḍḍit* *itfataḥit* *lissa daxla ʾimbāriḥ* 'she was just deflowered yesterday [after the wedding]; she just got married yesterday'		*maftūḥa*	*maftūḥa*
he deflowered her	*xad wiššaha,* *bawwaẓha* *il-ʿarīs faḍḍaha,*		*daxal ʿalēha* *fataḥha* *fakk al-ʿuzriyya*	

6 Rosenbaum indicated that the *ʿĀmmiyya* version of this word, *ʿadra*, is only used when referring to the Holy Virgin (by both Copts and Muslims), with the definite article *il-ʿadra* ('The Virgin') or *il-ʿadra Maryam* ('Virgin Mary').

	Cairo	Middle and Upper Egypt	Khartoum/Omdurman	Kordofan
	faḍḍ ı ġišāʾ il-bikāra/il-bakāra/bakaritha *daxal ʿalēha* *fataḥ-ha* (out of wedlock) *fawwitu* (vulgar) *daxal ʿalēha baladi* 'he opened her in the popular style [i.e. with the finger]'		*faẓẓ al-bakara*	
blood of defloration	*damm iš-šaraf* (rural) *ramz il-ʿiffa* *damm* *šaraf il-bint* is the handkerchief with the blood			
Pregnancy				
pregnancy	*ḥaml, ḥabal*			*ḥumāl*
being pregnant	*ḥāmil (ʾana ḥāmil minnak* 'I am pregnant from you') *ḥibla, ḥabla* *malyāna* [in certain phrases] *šayla (walad/bint)* 'carrying (a boy/a girl)'	Middle Egypt: *malāna* Upper Egypt: *taglāna, tigīla, šāyil, šāyla*	*šāyla, ḥāmil* (educated) rural: *tagīla* *fīha jana*	*qalbāne* ('tired') *janīne* (newly pregnant) *ḥāmil* (urban)
to become pregnant	*ḥimlit* *šālit, tišīl* *ḥiblit*	Upper Egypt: *tiglit, titgal* *masakit, timsik*	*ḥimlat* *šālat*	*bigat qalbāne*
to make pregnant	*ḥabbil, yiḥabbil wahda* vulgar: *nafax, yunfux (yunṣur dīn illi nafaxik!)* *ḥammil, yiḥammil* (more upper class)	Middle Egypt: *ʿabba, yiʿabbi waḥda* Upper Egypt: *taggil,*	*ḥammalha*	

	Cairo	Middle and Upper Egypt	Khartoum/Omdurman	Kordofan
	ʿāširha (rural, vulgar, usually for animals)	*yitaggil waḥda*		
imaginary pregnancy	*ḥaml ı kāzib* *ḥiml ı kāzib*		*rāgid*	*jena rāgid*
Birth				
birth	*wilāda, nifās*			*xilāṣa* *wilāda* (educ.)
to deliver a baby, to give birth	*wildit, xallifit* *gābit (bint/walad)* *waḍaʿit* 'she gave birth' (orig. Fuṣḥā) *gih: galak/galik ʾēh?* 'what child did you have?'; *gāli walad/gat li bint* 'I've had a boy/a girl' *ṛabbina ʾidda...* 'God gave...' *rabbina karam...* 'God conferred upon...' *rabbina ʾiddāni walad/bint* *rabbina karamni biwalad/bint* *xallif* (masc.) and *xallifit* (fem.) 'to have offspring'		*waḍaʿat* *wildat* *nifsat* *itḥallat*	
labour pains	*ṭalʾ* (upper class) *ʾalam il-wilāda* *wagaʿ il-wilāda* (lower classes) *il-wagaʿ* *bititwaggaʿ* 'she suffers pains'	Upper Egypt: *šawḥa*	*wajaʿ al-wilāda* *aṭ-ṭalig*	*ṭalga*
Caesarean section	*ʿamaliyya qayṣariyya* *Salma wildit qayṣariyya* *wilāda qayṣariyya*		*wilāda gayṣariyya; fatiḥ baṭun, ġēr ṭabīʿi*	*ʿamaliyye*

	Cairo	Middle and Upper Egypt	Khartoum/Omdurman	Kordofan
	wildit qayṣari lower classes: *šaʾʾ il-baṭn; fatḥ il-baṭn*			
to have a preterm birth	*wildit ʾabl ı maʿadha* *wildit fī sabʿa* (even when in other month); ‘son of seven months of pregnancy’: *ʾibn ı sabʿa* *wilāda mubakkira* *wildit ʾabl ı l-maʿād*		*ma tāmmi* *jana nāgiṣ* *jana sābʿa*	*wildit ma tāmme* *wildit nāgiṣ*
to lose the baby	*siʾṭit, tisʾaṭ* *saʾʾaṭit* (intr.)		*saggaṭat* *nazal*	*dāfagat*
foetus	*ganīn* *ṭifl* *nuṭfa*		*janīn; jana*	*janīn* female speech: *xulf* (1st 4 months) male speech: *dammāy*
abortion (willingly); to procure the abortion of a child	*saʾʾaṭit, tisaʾʾaṭ* *saʾʾaṭit roḥha/nafsaha* *nazzilit iṭ-ṭifl* *ʿamalit ʾighāḍ~ʾaghaḍit nafsaha* (upper class) *tafrīġ* ‘to empty’ *tasʾīt* *nizil* ‘to go down’		*ijhāẓ*	*al-maṛa di ramat*
After giving birth				
woman in childbed	*nafasa*		*nufāsa*	*jinn*
first-born child	*bikri, bikriyya*		*al-bikir* (m/f)	*al-bikir* (only male)
midwife (traditional and modern)	*dāya* (trad.) *muwallida (mumarriḍa,*	Upper Egypt: *ḥakīme,*	*dāya; gabīla* (formal) *sister* (modern)	*dāya*

	Cairo	Middle and Upper Egypt	Khartoum/Omdurman	Kordofan
	duktūra) (mod.) *ḥakīma* (mod.; not very common)	*gāble*		
Breast-feeding				
breasts	*ṣidr* *bizz* (lower class, younger people) *bizzaha zayy il-lamūna/ir-rummān*		*šatur* pl. *šitūr* *ṣadur*	*nahad*
nipple	*bizz, ḥalama, ḥalamit il-bizz*		*ḥaluma*	*dēd*
breast-feeding / period of breast-feeding	*raḍāʿa* *riḍāʿa ṭabiʿiyya* *bitraḍḍaʿ*		*ruḍāʿa*	*raḍḍaʿat* (verb)
wet-nurse	*murḍiʿa*		*murḍaʿa*	*murḍiʿa*
foster brother/sister	*ʾaxūya/ʾuxti fī r-riḍāʿa* *ʾaxūya/ʾuxti bir-riḍāʿa*		*murabbi, -iyya*	*raḍīʿ* *axū ar-riḍāʿ*
Barrenness				
barrenness	*ʿaqr, ʿuqr* (for women) *ʿuqm* by sorcery, evil eye: *ikkabasit; tikkibis*			
barren	*kabsa* Adj. *ʿaqīm, ʿaqīma* *ʿāqim* (for men) *ʿāqir* (for women) *hīya mabitxallifš* *hūwa mabiyxallifš* *hīya ʿagza/hūwa ʿāgiz*		*ʿāgir*	*maṛa ʿāgir* *maṛa xunsul* (male speech) male: *lōṭi*
menopause	*sinn il-yaʾs* (not a common term) upper class: *ʾinqiṭāʿ id-dawra* *hīya kibrit id-dawra*		*gaṭaʿat al-ʿāda* *al-guṭuʿ*	*gaṭaʿat ad-dowra* *jagga* (male speech 'old cow') *bigat maṛa*

	Cairo	Middle and Upper Egypt	Khartoum/Omdurman	Kordofan
	ʾitʾaṭaʿit/ʾinʾaṭaʿit *ʾaṭaʿit ʿanha* *ʾitʾaṭaʿit/ʾinʾaṭaʿit ʿanha*; *ʾinʾaṭaʿit id-dawra/il-biriod*			*kabīre*
Contraceptives	*wasīla* ‘device, means’		*al-mānīʿ*	
birth control pill	*ḥubūb (manʿ il-ḥaml)* *biršām* ‘capsule’		*al-ḥabba*	not used
condom	*kabbūd, kabbūt* upper class: *condom* *ʿāzil (ṣiḥḥi)* *wāqi (zakari)*			
loop	*lawlab* *širīṭ* lit. ‘ribbon’			
Illegitimate pregnancy	*ḥaml ı ḥarām/zina/sifāḥ* *ḥimlit fī l-ḥarām* *gabitu min iz-zina* *hīya xallifīt fī l-ḥarām*		*ḥimlat bel ḥarām*	
bastard	*ibn ı ḥarām; bint ı ḥarām* *bazṛamīṭ* *ibn ı zina/sifāḥ*		*ṭāfīh* *hagēr*	*jena l-ḥarām* *wald al-maxṣūra* (male speech)

Table F: Palestine, Israel, Jordan and Lebanon

	Jerusalem	**ʿIsifya (Druze, Israel)**	**Galilee**	**Amman** (Palestinian origin)	**Beirut**
	Amina Sayyad	Yafit Marom	J. Rosenhouse/ E. Saigh-Haddad	Leila Kaplan	M.-A. Germanos
Menstruation					
menstruation	*dawra (šahriyye)* *ʿāde*	*ʿādi*	*el-ʿāde* *ed-dawre š-šahriyye*	*əd-dawre š-šahriyye* *əl-ʿāde*	*l-ʿāde* *règles*

	Jerusalem	**ʿIsifya (Druze, Israel)**	**Galilee**	**Amman** (Palestinian origin)	**Beirut**
	(šahriyye) *period* *ḥēḍ*		*imğiyyi*		
menstrual blood	*dam ed-dawra*				*dämm*
she is/I am menstruating	*žāyītha* *ažatha/žāyītni maʿzūra* *rāsha/rāsi wisex* *mʿayyde ʿalēha/ʿalayy ed-dawra*	*ižatni; žāyitni*	*ṣār maʿi l-ʿāde* *ʾağatni/ğāyitni l-ʿāde* *xālti ʿindi*		*žēyəta maʿa l-ʿāde* *ṣāxne*
sanitary towels	*fuwaṭ* *xiraʾ* *tāku* *always*	*ōlwez*	*qoṭon* (old) *always* *taxbošet* (Hebrew) *fūṭa* (in Jordan)		*always* (young) *koteks* (old) *fūṭa ṣəḥḥiyye* (rare)
tampons			*tambōn ṭibbi*		
Virginity					
virginity	*ʿuzriyye*		*bakāra*	*ʿoḏriyye* (not commonly used)	
virgin girl	*bint bēt* *bint bnūt* *mbannate* *ʿānes* (an old virgin)	*binit*	*binet* *ʿaḏrā*	*hiyye ʿaḏra*	*ʿadra* *vierge* *bənt, bənt bnūt* *məš maftūḥa*
versus non virgin girl/woman	*mara*	*maftūḥa* *baṭṭalit binit* *miš binit*	*maftūḥa* *mara* *ḥurma*		*maftūḥa*
she is a virgin		*hī binit*	*hiyye binet*		
hymen	*ġišāʾ el-bakāra*		*ġišāʾ el-bakāra*	*ġišā əl-ʿaḏāra*	
Defloration					
defloration	*duxle/lēlet ed-duxle*		*intihāk*	*infitāḥ*	
she was deflowered	*maftūḥa* *maxtūme* *daxlat ed-dinya*	*baṭṭalit binit* *nāmat maʿā*	*faqdat šarafha* *intahkat*		*nfataḥit* *fākk ʿəzra*
he	*fataḥha*	*nām*	*fataḥḥa*		*fataḥa*

	Jerusalem	**ʿIsifya (Druze, Israel)**	**Galilee**	**Amman** (Palestinian origin)	**Beirut**
deflowered her	*ʾaxad wižehha xazaʾha*	*maʿāha*	*intahakha*		
blood of defloration	*dam ed-duxle dam šaraf bayāḍ el-wižeh*				*dämm*
Pregnancy					
pregnancy		*ḥamil*	*ḥamel ḥabal*	*ḥamel ḥabal*	*ḥabal ʾəstiʾāme*
being pregnant	*ḥāmel ḥiblā mxabbye mḥawše mʿaššre*	*ḥibla*	*ḥibla ḥāmel mistqīme* (rural, old)	*hiyye heblā hiyye ḥāmel*	*ḥāmel ḥəble məstʾīme mänfūxa* (vulgar)
to become pregnant	*ḥiblet ḥimlet ʿaššarat*	*ḥiblit ṣārat ḥibla*	*ḥiblet*		*təḥbal təstʾīm*
to make pregnant	*ḥabbalha ʿaššarha*		*ḥabbalha*		*ḥabbal näfäx* (vulgar)
imaginary pregnancy	*ḥamel kāzeb*	*ḥamil kaḏḏāb*	*ḥabal kāḏeb*		*ḥamäl kēzib, ḥamäl kəzzēbe, ʾəstiʾāme wähmiyye, ḥabal wähme*
Birth					
birth		*xilfi žiyābi*	*xilfe (wilāde)*	*wilāde*	
to deliver a baby, to give birth	*wildet ʾāmat bi-s-salāme xallafat*	*xallafat žābat*	*xallafat ğābat walad/bint wildat ʾağāha walad*	*hiyye bətxallef hiyye btūlad bətžīb ūlād*	*xälläfit wällädit žēbit wäläd xallaṣit (b-xēr) fäʾʾäsit wlēd* (if a couple has already many children; pej.)
labour pains	*ṭaleʾ ṣār ʿindha tawassuʿāt*	*ṭaliq*	*ṭaleq*	*ṭaleʾ; iğāhā ṭ-ṭaleʾ (ṭalaq, ṭalač)*	*ṭalaʾ (ʾālām) əl-maxāḍ*
Caesarean	*ʿamaliyye*	*žābat fi*	*ʿamaliyye*	*ʿamaliyye*	*xälläfit/wälläd*

	Jerusalem	**ʿIsifya (Druze, Israel)**	**Galilee**	**Amman** (Palestinian origin)	**Beirut**
section	*qayṣariyye* *šaʾ*[*āha*] *wildet bi-l-žirāḥa*	*ʿamaliyyi*	*qayṣariyye*	*qayṣariyye*	*it šäʾʾ* *wlēde šäʾ* *ʾcésarienne* *qayṣariyye*
to have a preterm birth	*xuddaž* *ṭary* *inwalad* *sbāʿi*	*žābat* *bakkīr* *žābat* *qabil-ma* *txalliṣ* *šahirha*	*xallafat qabel waqtha*	*wilāde* *sᵊbāʿiyye/* *tᵊmāniyye*	*wällädit ʾabᵊl* *wäʾta* *xəliʾ ʾabᵊl* *tərmo/ʾabl b-wäʾt*
to lose the baby	*ṭerḥet* *nazzalat* *xisritu* *saʾʾaṭat*	*il-walad* *māt fi* *baṭinha*	*ramat* *ṭarraḥat (el-walad)*	*tanzīl;* *hiyye* *bətnazzel*	*rawwaḥit*
foetus	*žanīn* *elli bi-baṭenha* *bubbu*	*žanīn*	*ğanīn*		*žanīn* *baby; bébé*
abortion (willingly); to procure the abortion of a child	*ižhāḍ;* *ažhaḍat* *nazzalat* *saʾʾaṭat*	*ramat* *nazzalat* *qāmat*	*taṭrīḥ* *ʿimlat gredá*	*tanzīl*	*ʾəžhāḍ;* *ʾažhaḍit* *saʾʾaṭit*
After giving birth					
woman in childbed	*nafasa*	*nafās*	*nafsa*	*ən-nafās*	*mwällde ždīd* *nəfse* (old)
first-born child	*il-walad il-bikr* *il-bint il-bikr*	*bikir,* *bikriyyi*	*biker* (m/f)	*əl-bikᵊr*	*bəkᵊr,* *bəkriyye*
midwife (traditional and modern)	*qābile* *dāye* *wallāde*	*dāyi* (old) *nārsi*	*dāye* *qāble* (rare)	*dāye*	*dēye* (trad.) *ʾāble* (modern) *sage-femme*
Breast-feeding					
breasts	*bzāz* *ṣider*	*sidir* *bizz*	*ṣider* *bizz*		*ṣəḍᵊr* *bəzz*
nipple	*ḥalame*	*ḥalami*	*ḥalame*		*ḥalame*
breast-feeding / period of breast-feeding	*rḍāʿa* *ṭabiʿiyye* *tamṣīṣ*	*riḍ̣āʿa* *fatrat ir-riḍ̣āʿa*	*rḍāʿa* *fatrat er-rḍāʿa*	*əl-mara* *bətraḍḍeʿ*	*(fätrit) rḍāʿa* *(fätrit) tərḍīʿ*
wet-nurse	*murḍiʿa*		*murḍiʿa,*	*əl-ʾimm bi*	*mərḍʿa*

	Jerusalem	**ʿIsifya (Druze, Israel)**	**Galilee**	**Amman** (Palestinian origin)	**Beirut**
			merḍʿa	*r-rᵊḍāʿa*	
foster brother/sister	*ax/uxt bi-r-riḍāʿa*	*ixwi fi r-riḏ̣āʿa*	*ʾaxū/ʾuxtu ba-r-rḍāʿa*		*xäyy/ʾəxt b-ər-rḍāʿa*
Barrenness					
barrenness	*ʿuqum*		*ʿuqom*	*ʿuqum*	
barren	*ʿāqer* *ʿaqīm, ʿaqīme* *ʾarḍ būr* *ma biyxallef* *ma bitxallef*	*biġdarš yxallif* *bižībš uwlād* *btiġdarš ⁱtžīb uwlād* *ʿindha mašākil*	*hiyye ʿāqer* *ʿindo/ʿinda mašākel* *bitxallifeš*	*hiyye ʿāqim* *mā bətxallef*	*ʿāqir* (m/f) *ʿaqīm, -e* *ma fīya tžīb wlēd*
menopause	*sinn il-yaʾs* *sinn il-ʾamal* *ʾaṭʿatha id-dawra/il-ʿāde*	*baṭṭalat tižīha* *qaṭʿatha*	*qaṭʿatha el-ʿāde* *sinn el-yaʾs* (Bedouins)		*baṭṭalit təžīya* *ʾaṭaʿəta* *sənn əl-yäʾs* (old) *ménopause*
Contraceptives	*mānеʿ*			*əl-māneʿ, əl-mawāneʿ*	
birth control pill	*ḥbūb maneʿ il-ḥamel*	*dawa*	*ḥbūb manʿ el-ḥabal*	*ḥbūb əl-māneʿ* *ḥbūb māneʿ l-ḥamel*	*ḥbūb manᵊʿ ḥamäl* *pilule*
condom	*kundum*	*kondōm*		*əl-kīs* *əl-kabbūt*	*käbbūt* (vulgar) *préservatif* *condom*
loop	*lawlab*	*wāṣṭa*	*wāṣṭa*	*lawlab*	*lawlab* *stérilet* *loop*
Illegitimate pregnancy	*ḥamel ġēr šarʿi* *ḥiblet bi-l-ḥarām*				
bastard	*iben ḥarām* *iben zina* *laqīṭ* *immuh zanat fī*	*bandūq, -a* *ibin/bint ḥarām*	*bandūq* *ʿakrūṭ*	*ibᵊn ḥarām*	*ṭəfᵊl ġēr šarʿe;* *ʾəbᵊn ḥarām,* *ʾəbᵊn zina,* *ʾəbᵊn barrēt əz-zawēž;* *laʾīṭ; bändūʾ* ('rusé')

Table G: Syria, Iraq and Yemen

	Damascus	Baghdad	Mosul	Sanaa
	R. Al-Doukhi N. Grigoryan	Amira Jaafar	Sonia Aldulayme	H. Maloom & F. Dumas
Menstruation				
menstruation	*əd-dawra (əš-šahriyye)* *əl-ʿāde əš-šahriyye* *əl-ḥēḍ* *əṭ-ṭaməs*	*il-ʿāda* modern: *id-dawra*	*əl-ʿādi*	*al-ʿādah* *ḥagg aš-šahr* *bayt al-aḥmar* *axwālha* *ad-dawreh* *maʿḏūreh*
menstrual blood	*damm əl-ḥēḍ,* *damm əṭ-ṭaməs,* *damm əd-dawra*	*id-damm,* *damm il-ʿāda* *id-damm māl il-ʿāda*	*damm əl-ʿādi*	*dam al-ʿādah* *dam al-ḥayḍ̣*
she is/I am menstruating	*ʾəžətni bənt xālti* *žāyytni əd-dawra* *(əl-ʿāde, bənt xālti)* *maʿzūra*	*ʿalēha l-ʿāda,* *ʿidha l-ʿāda* *ʿalayya l-ʿāda* old: *āni hassa naksa* *mā ʿindi ṣala*	*ʿalayya l-ʿādi* *ğətta l-ʿādi* *wəğʿāni* *ğayyəta*	*ğat laha l-ʿādah* *ʿandha ḥagg aš-šahr* *ʿandha bayt al-aḥmar* *ʿandha axwālha* *ğat laha d-dawreh* Euphemisms: *ana maʿḏūreh* *mā ʿalayya ṣala/ṣiyām* *mağğizeh*
sanitary towels	*fūṭa*	*kōtaks* trad. *wuṣal* (pl. of *wiṣla*) *xirag*	*qəṭn əl-ʿādi* *olweyz*	*olwayz* *kūteks* *mūdīs* *fūṭa (ṣiḥḥiyyah)* *ḥafāẓāt min ḥagg an-niswān* *xirgah/gaṣīrah* (old)
tampons				
Virginity				
virginity	*ʿəzriyye* *bakāra* *bətūle*	*(ʿaḏriyye)*		*ḥagg an-nās* *nāmūs (al-bint)* *bikr (al-bint)* *ʿaḏriyah*

	Damascus	Baghdad	Mosul	Sanaa
virgin girl	*bənᵊt* *ʿazra* *bəkᵊr* *batūl*	*bnayya*	*bəkəġ* *bənət*	*ʿādīh bint/bikr* *ʿazbah* *ʿaḏrāʾ* *mā aḥad gad daxal ʿalayha/ʿassha*
versus non virgin girl/woman	*mara* *ḥərme*		*mā bənət ʿāmli s-sətti w-əs-sabʿa* (she had relations out of wedlock)	*mā ʿādīhš bint/bikr* *gad aḥad ʿassha/daxal ʿalayha*
she is a virgin	*ləssāta bənᵊt*	*hiyya bnayya* *baʿadha bnayya*		*ʿādīh bint/bikr/ʿaḏrāʾ*
hymen	*ġišāʾ əl-bakāra*		*ġəšāʾ əl-bakāġa*	
Defloration				
defloration	*faḍḍ əl-bakāra*			
she was deflowered	*mā ʿādet bənᵊt* *ṣāret mara* *ətžawwazet*	*indaxal ʿalēha*	*manqūbi* *ənnaqabət*	*gad aṣbaḥat* *gad tammu* *gad saddu*
he deflowered her	*ətžawwaza* *nām maʿa*	*il-ʿarīs daxal ʿalēha*	*əl-ʿarīs fataḥa/naqaba*	*xazagha* *fagaʿha*
blood of defloration	*damm əl-bakāra*	*damm id-duxla*	*damm əl-ʿaḏriyye*	*ṣabāḥ, bikr, nāmūs*
Pregnancy				
pregnancy	*ḥabal* *ḥamᵊl*	*ḥbāla*	*ḥaməl*	*wiḥām*
being pregnant	*ḥablāne* *ḥāməl* *mxabbye šī*	*ḥāmil* rural: *ḥibla*	*ḥəbli*	*gadīh* *wāḥimah*
to become pregnant	*ḥəblet* *ḥamlet* *xabbet*	*tiḥbal*	*təḥbal* *kən-balaʿət* *ḏəbbēni*	*waḥmat*
to make pregnant	*ḥabbal* *ḥammal* *xabba ʿanda šī*	*ḥabbalha* *ḥiblat minna*	*ḥabbala*	*waḥmat minneh*
imaginary pregnancy	*ḥamᵊl wahmi*	*ḥibālit čiḏib* u.a.	*ḥaməl kāḏəb*	
Birth				
birth	*wlāde, xəlfe*	*ğēbūba*	*ğēbūbi* *wəlāda*	*wilād, ṭalg*
to deliver a baby, to give birth	*žābet* *walladet* *wəldet* *xallafet*	*ğābat ğāhil* *wildat* *ḏabbat (ğāhil)*	*ğābət* *kəğğīb*	*ğāha ṭ-ṭalg/l-wilād/l-wağaʿ* *waldat*
labour pains	*ṭalᵊʾ*	*ṭlūga*	*ʾalam əṭ-*	*ʿaṣarāt al-*

	Damascus	Baghdad	Mosul	Sanaa
	ʾālām/ʾawžāʿ əṭ-ṭalᵊʾ, taqallușāt/tašannužāt ər-rəḥᵊm w əl-mahbal		*ṭaləq* *ka-təṭləq*	*wilād* *lasʿāt al-wilād* *zaḥarāt al-wilād*
Caesarean section	*ʾayṣariyye* *wlāde ʾēṣariyye*	*fataḥ baṭin* *qayṣariyya*	*qayṣariyye* *ʿamlūla qayṣariyye*	*ʿamaliyyeh gayṣariyyeh* *waldat bi-ʿamaliyyeh gayṣariyyeh* *fakku laha ʿamaliyyeh* *wassaʿu laha*
to have a preterm birth	*žābet/walladet ʾabᵊl waᵊʾta* *sabbaʿet, wəldet ᵊsbēʿiyye,* *ʾāmet/wəldet ʾabᵊl ʾawānha*		*ğābət qabəl waqta*	*waldat gabal wagtha*
to lose the baby	*ṭarḥet* *rawwaḥet* *nazzalet* *ṣaʾʾaṭet* *ʾažhaḍet*	*ṭurḥat (ṭuruḥ)*	*ṭaġaḥət*	*aṣgaṭat* *ṣaggaṭat*
foetus	*žanīn*	*ğāhil*		*nīnī* *al-ğāhil* *laḥmeh* (at the beginning of the pregnancy)
abortion (willingly); to procure the abortion of a child	*ʾəžhāḍ* *taṣʾīṭ* *taṭrīḥ*	*ṭarruḥat nafisha* *ṭarraḥūha*	*ṭaġġaḥət nafsa*	*nazzalat al-ğāhil* *ṣaggaṭat al-ğāhil*
After giving birth				
woman in childbed	*mənᵊfse*	*nifsa*	*nafasi*	*an-naffās* *al-wālideh*
first-born child	*(walad) bəkᵊr* *bənᵊt bəkᵊr/ bəkriyye*	*bičir* (m/f)	*bəkəġ* (m/f)	*al-bikr* (m/f) *al-bakriyyeh* (f)
midwife (traditional and modern)	*dāye* *ʾāble ʾānūniyye*	rural: *ḥabbūba* (also 'grandmother') urban: *ğidda* modern: *qābila maʾḏūna*	*ğədda* *qābile* *maʾḏūne*	*al-muwallideh* *al-ğaddah* *ad-daktūreh* *gāblah*

	Damascus	Baghdad	Mosul	Sanaa
Breast-feeding				
breasts	*ṣəḏᵊr* *ᵊbzāz*	*ṣadir* *dēs* pl. *dyūs*	*dēs* *ṣadər*	*bizz* pl. *abzāz*
nipple	*ḥəlme*	*ḥilma*	*ḥalami*	*bizz, summah, ṣadr*
breast-feeding / period of breast-feeding	*rḍāʿa, tarḍīʿ* *fatret lə-rḍāʿa*	*tarḏ̣īʿ*	*ġəḏ̣āʿa* *ka-tġaḏ̣ḏ̣əʿ*	*taʿği, tarḏ̣aʿ*
wet-nurse	*mərᵊḍʿa/ʾəmm b-ərḍāʿa*	*murḏ̣iʿa*	*muġḏ̣əʿa*	*murḏ̣iʿah* *raḏ̣ḏ̣āʿah*
foster brother/sister	*ʾaxx/ʾəxᵊt b-ərḍāʿa*	*ʾaxu bi-r-riḏ̣āʿa*	*ʾəxwe bə-l-ġəḏ̣āʿa*	*ʾax/ʾuxt bi-r-raḏ̣āʿah*
Barrenness				
barrenness	*ʿəqᵊm*		*ʿuqum*	
barren	*mā bətžīb ᵊwlād* *mara ʿāqer/zalame* *ʿāqer ḍəᵊf žənsi*	*ʿāgir* *mā yṣīr ʿidha* *ğahhāl*	*ʿāqər*	*ʿāgir* (f) *mā batʿawwalš* *mā biʿawwalš* *gaṭīʿ* (m/f) *šağrah mā tanbatš* *ʾarḏ̣ būr*
menopause	*ʾəyyās, waʾf* *əddawra/əl-ḥēḍ/əṭ-ṭaməs* *sənn əl-yaᵓs*	*gaṭʿatha l-ʿāda*	*maqṭūʿa l-ʿādi ʿalayya*	*gaṭaʿatha l-ʿāde* *waṣalat sinn al-yās* (mod.) *mā ʿād bitğī-lahāš al-ʿādeh* *gadi ʿağūz*
Contraceptives	*mawāneʿ ḥaml*	*manʿ il-ḥamil*	*mānəʿ*	
birth control pill	*ḥabbet manʿ ḥaml* *ḥbūb manʿ əl-ḥamᵊl*	*ḥabbāyet manʿ il-ḥamil*	*ḥubūb manʿ əl-ḥaməl*	*ḥubūb manʿ al-ḥaml*
condom	*kabbūt, kabbūd* *wāqi zakari*		*flāš leḏer*	*kindom* *ʿāzil* *wāgi*
loop	*lōlab*	*lawlab*		*lawlab*
Illegitimate pregnancy	*ḥaməl mū šarʿi*			*waḥmat zanwah*
bastard	*ʾəbᵊn ḥarām* *əbᵊn zəne* *əbᵊn mū šarʿi*	*ibin ḥarām* *naġal*	*bīğ* *naġal*	*ibn ḥarām* *zanwah* *lugṭah*

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009) pp. 93-119

MATERNITY: AN EXAMPLE OF A MOROCCAN FEMALE SOCIOLECT (MARRAKESH)

LA MATERNIDAD: UN EJEMPLO DE UN SOCIOLECTO FEMENINO MARROQUÍ (MARRAKECH)

PABLO SÁNCHEZ*

Abstract

This contribution compiles a transcribed text resulting from the analysis of thirty minutes of female oral corpus in vernacular Arabic from Marrakesh. Besides the transcription, the text is translated into English and accompanied by several explanatory notes, mainly of sociolinguistic and anthropological nature. The main topic is maternity. The main source describes how it currently takes place through linked aspects such as pregnancy (including the belief in the baby asleep in his mother's womb), cravings and the name-giving festival.

Resumen

La contribución aquí presente recoge un texto transcrito, fruto del análisis de treinta minutos de corpus oral femenino en árabe vernáculo de Marrakech. Además de la transcripción, el texto se acompaña de su traducción al inglés y de puntualizaciones, principalmente de corte sociolingüístico y antropológico. El tema principal es la maternidad, sobre el que la informante principal nos describe cómo transcurre en la actualidad a través de aspectos relacionados con ella, como el embarazo (incluida la creencia del niño dormido en el vientre de su madre), los antojos o la fiesta de imposición del nombre.

Keywords: Arabic dialectology, Morocco, Marrakesh, Female speech, Maternity.

Palabras clave: dialectología árabe, Marruecos, Marrakech, discurso femenino, maternidad.

In Moroccan culture, the most significant social rituals celebrate three vital events: circumcision, marriage and maternity. In the case of women, marriage and later the step from 'wife' to 'mother' grants them one of the most highly acknowledged values in society.

* **Pablo Sánchez, Universidad de Zaragoza-IEIOP**
E-mail: ***psanchez@ieiop.csic.es***

Thus, we propose to look into one of these three events linked to Arab women: maternity. To this end, we have analyzed a fragment of the female oral corpus, recorded in February 2010.

We were in Marrakesh in Žāmīla's house. She was our main source of information and her profile shall be detailed next. The suitability of the choice of this source derives from the fact that we have lived together in the same house for long periods of time and are thus able to put in context the different uses made in the recording, after lengthy hours of direct observation and conversations with her which have served to write this article.

The conversation, lasting about thirty minutes, took place in a relaxed atmosphere, favourable for obtaining faithful material in terms of the dialect spoken by our source, without deviations which could have been propitiated by a less casual situation. Nevertheless, we shall indicate when a use which is not considered common is detected, probably due to the presence of a recorder. It should not be forgotten, in any event, that our source was talking to someone close to her but of the opposite sex, which prompted some interesting linguistic attitudes. These will also be highlighted and commented on.

At the time of the recording Žāmīla is forty years old. She is married and has four children, three daughters (21, 11 and 7 years old) and one son (17). She is functionally illiterate because of very poor schooling. This results, as we shall see, in complete ignorance of classical Arabic[1], or standard Arabic[2], at least from the point of view of the passive skills. She was born in Marrakesh and has always lived in this city, although her parents come from Tārūdānt (a town about 80 kilometres east of Agadir), from where they emigrated about six decades ago. Nonetheless, and despite the fact that most of her close family lives in Marrakesh, she has emotional links with the Amazighs and has a good command of their dialectal variation, *tāšəlḥīt*[3]. According to the social status rating used in Sadiqi 2003: 207-208, whose classifications are economy (rich/poor), place of origin (urban/rural), level of studies (with / without studies), occupation (working / housewife) and descendants (mostly sons/daughters/childless), our main source could be classed on the 35th position of a total of 54 levels depending on the social status of women in Morocco: a poor woman in an urban environment, illiterate, housewife and with children (one son amongst them).

ʔĀsma, another of our sources, takes part at times. She is a very close friend of the family, 21 years old, single and from Marrakesh (several generations of her family come from this city). She has an average level of studies.

The house is located within the city, in the popular quarter of Bāb Dŭkkāla, to the west. Its population is usually of scant or very scant financial resources, with

---

[1] She helps (with difficulty) her seven year old daughter to memorize the Koran's verses for school.

[2] Her contact with written Arabic is very scarce. She understands quite well the news on the radio or television (in standard Arabic), but has serious difficulties in reading, for instance, the subtitles in a film or television programme.

[3] Yet, we have observed that she uses *tāšəlḥīt* almost exclusively with her mother and mother-in-law (both of them are Berber speakers), who have serious difficulties in having a fluent conversation in Arabic.

very few exceptions. As is common in most poor quarters (although this is much more frequent outside the city), Amazigh families live along with Arab families, whether they come from Marrakesh or not. It should be borne in mind that ever since its foundation, Marrakesh has been the economic centre of this area and has acted as a centre of attraction for new dwellers. Hence, the variety of its population is as old as its very existence.

We considered it relevant to include some explanatory notes in order to compare the information (of an anthropological type) provided by this text to what doctor Françiose Légey compiled in her work on Moroccan folklore (Légey 1926). This French doctor, who had lived in the early 20th century in Algeria, was the promoter of modern medicine to treat pregnant women in Morocco, where she arrived in 1910. She provided healthcare to women and children in the city of Marrakesh. She lived in Morocco for over twenty-five years and thanks to her direct contact with the indigenous population, especially women, she compiled a considerable amount of information which she used in the work from which we derive some of the information regarding past practices which have disappeared nowadays or have not been compiled in our corpus.

Abbreviations and signs

[ ] Our interventions during the interview are in English —since they are not the subject of the study— in order to facilitate understanding.

(*husband*) Clarification included to facilitate the understanding of the text, remaining as faithful as possible to a translation close to the original version.

gmāṭa We chose to print in italics words which have no suitable equivalent in English. The appropriate explanation will be given in the corresponding footnote.

xxxx Unintelligible fragment, generally, due to the intervention of two or more sources at the same time

ClAr. Classical Arabic.

Text in vernacular Arabic

Žāmīla (Ž.): *f əl-lŭwwəl mni tā-ţkūn, tā-ţkūn, tā-ţkūn ḥāmla l-mṛa kā-təmši ʕănd əṭ-ṭbīb, kā-ygūl*[4] *līha rāh… tā-tḍīr… smītu… ət-ţəḥlīlāt. tā-ygūl līha rāk nţi ḥāmla, kā-tži hĭyya fəṛḥāna.*

[4] The most frequent preverb in Marrakesh (in most southern Morocco) is *tā-*, although *kā-* can also be perceived, though less frequently. Due to certain influence because of our recorder, our source uses more often *kā-*, because according to our observation she almost always uses *tā-*. It is actually difficult to hear *kā-* spoken by Marrakshis, except in very specific cases. This preverb is typical of Hillalian dialects. It can be found in Marrakesh, Meknes (partially, since it converges with *kā-*; see Heath 2002: 544, map 4.2), the centre of the country (its current presence along with *kā-* is remarkable in Casablanca), south and

[And the doctor knows just by…]

Ž.: *b əl-fūḥūṣāṭ , ət-təḥlīlāṭ, ət-təḥlīlāṭ əṭ-ṭəḅḅĭyya kā-yxŭrž līha bĭlla ḥāmla. mən băʕd, mni tā-tži tā-ṭgūlha l žūž*[5] *dyālha, ṭā-ykūn fəṛḥān ṭā-ygūlu l l-ʕāʔīla*[6] *ḍyālu rāh āna ġa nqăddəm līkŭm əl-mṛa ḍyāli, ġādi ngūl līkŭm wāḥəd əl-xābār zwīn, ġa yfəṛṛŭḥkŭm. ṭ-ygūl līhŭm rāh əl-mṛa ḍyāli rāh ḥāmla. ṭ-yfəṛḥu. w ṭā-yĭṭmənnāw dāk əl-măwlūd*[7]*, kŭlla šhăṛ kā-tžīd əl-kərš, šwĭyya b šwĭyya, šwĭyya b šwĭyya. mni tā-ṭqăṛṛăb əl-ḥməl ḍyālha f tsəʕ šhūṛ, kā-yĭstʕăddu n-nās l... ḍīk əs-sĭyyda bāš təmši l əṭ-ṭbīb, bāš tūləḍ. mni tā-yəddīwha l əṣ-ṣḅīṭāṛ, lōpīṭāl*[8]*, hŭwwa lli kā-yĭtkəlləf bīha hĭyya bāš ṭūləḍ. kā-yĭtzād əl-bēbe, kā-yəqṭŭʕ līha əl-būṭ, kā-yḥĭyydū līha əl-xʷlāṣ. mūmkīn tŭwləd ʕāḍĭyya, mūmkīn tŭwləd b əl-ġʷṛāz, mūmkīn tŭwləd b əl-fṭīḥ*[9]*. dāk əš-ši ʕla ḥāsāb… əl-mṛa kīfāš dāyrīn dāk*[10] *dyāwəlha, wāš ḍīyyqa, wāš ʕāḍĭyya, wāš ṭəfl məzyān, ʕāḍi, ġādi yĭtzād məzyān. kāyən əlli kā-ykūn māši ʕāḍi, fhəmṭi?*

[Yes.]

Ž.: *əl-mūhīmm, mni kā-ṭŭwləd əl-mṛa, kā-yfəṛḥu l-ʕāʔīla, tā-yəmšiw ʕăndha l əṣ-ṣḅīṭāṛ, ṭ-yĭddīw līha əl-mākla ḍyālha, kā-yžəmʕu ʕăndha f əṣ-ṣḅīṭāṛ, məbṛūk, məbṛūk. təqḍăṛ tgəls təlṭ ĭyyām, təqḍăṛ tgəls ṛbăʕ ĭyyām, ʕla ḥāsāb l-ūlāda ḍyālha, wāš hĭyya ṣʕība l-ūlāda dyālha…*

[How long was Ṣūfya?]

---

southeast of Morocco (except the most southerly area, where the dialects are of *ḥassāniyya* type and do not have the preverb, *cfr.* Cohen 1963: 111-116). In the early 20th century, the Zʕīr only knew this preverb (see the corpus in Loubignac 1952), as may have probably happened at the time with Marrakshi Arabic.

[5] She tries to approach the ClAr. term of *zawǧ* "husband" but finally uses this word as *žūž* "two". We should bear in mind the tendency of the dialect of Marrakesh, southern urban Moroccan, to use monophthongs in syllables which in other close vernacular variations present diphthongs (the Jewish dialect in the city, *cfr.* Lévy 2009: 356, or a large part of northern Moroccan dialects, *cfr.* Vicente 2000: 35 and Heath 2002: 197-198).

[6] There are indications that lead us to presume that in Marrakshi Arabic this word is a neologism, because other terms such as *ḥbāb* "dears" have traditionally been used to refer to the members of the same family. In the older generations (especially amongst women) we have noticed the loan of *fāmīla* "family", rare amongst middle aged natives, men of any age and the youngest people of both sexes, or *ʕāyla*, without the glottal phoneme (the latter is less recurrent and used in northern Moroccan Arabic with the meaning of "girl").

[7] In Marrakesh this word had only been seen to date with monophthong, that is, *mūlūd*; *măwlūd*, therefore, it has a superstratic influence from ClAr.

[8] Our source includes this word in French, (*l'hôpital* "the hospital"), basically to try to give more credibility to the story, as she is aware that the person recording her knows this language. Nonetheless, her knowledge of French, first language of social status in Morocco, is practically non-existent except for basic words which can easily reach everybody's ears in a modern urban context.

[9] *ftīḥ*, or its affricate variation *fṭīḥ* has in this dialect the meaning of "operation", which in the context of birth means "caesarean". Women with some level of French would use, a sign of belonging to a higher social status, the French word *césarien*: *wŭldāt césarien* "she gave birth by caesarean".

[10] Mistake made by the source, the correct morphological concordance should be *dūk*, in plural.

Ž.: *təqṛībān ṛbăʕ ĭyyām, yāk?*
ʔĀ.: *āh, ṛbăʕ ĭyyām.*
[Four days, since Sunday?]
Ž.: *əs-səbt b əl-līl.*
[Ah, I thought it was since Sunday.]
ʔĀ.: *gəlsāt mʕa t-tmənya, tta nhār… nhārāš xrəžna?*
nhār ət-tlāṭ[11]*.*
ʔĀ.: *nhār ət-tlāṭ mʕa l-wŭḥda fāš xəržāt.*
[The day before yesterday.]
Ž.: *ṛbăʕ ĭyyām.*
[Four days.]
Ž.: *ṛbăʕ ĭyyām. līʔānna kānt ʕăndha hĭyya l-ūlāda šwĭyya ṣʕība, dāk əš-ši ʕlāš hĭyya gəlsāt ṛbăʕ ĭyyām. ḥīt…*
[What happened to her?]
Ž.: *ḥīt... wqăʕ līha… bnāḍəm ma hbəṭ-š līha, bqa hna f fŭmm əl-gəlb. māši.. ma mqăbbəl-š, ma ʕādi-š.*
ʔĀ.: *w ma fīha-š l-ūžəʕ.*
[She had no contractions, nothing?]
Ž.: *āh! ma kāyən-š l-ūžəʕ.*
ʔĀ.: *w f dīk l-ūqīta ntāʕt l-ūlāda.*
w f hād l-ūqīta ntāʕ l-ūlāda. hūma sāʕdūha b dāk əl-fṭīḥ. wŭldāt b əl-fṭīḥ. l-ḥămdu llāh dzāt əl-bnĭyya bīxīr w ʕla xīr.
Ž.: *ăl-ḥămdu llāh dāz dāk əš-ši məzyān. w fəṛḥna līha, dāba rāh mšāt l əḍ-ḍāṛ ḍyālha. w nhār təlṭ ĭyyām ṭ-yḍīru… ṭ-yḍīru l-gmāṭa.*
[What does it consist of?]
Ž.: *əl-gmāṭa, hĭyya ṭ-yšəddu d-dərri, tā-ybəddblu līh, tā-yləbsu līh ḥwāyəž ždād. kŭll ši žḍīd. w ṭā-ygəṃṃṭūh f wāḥəd əz-zīf. w ṭā-ygəṃṃṭūh bḥāl hākka, tta ykūn mgəṃṃăṭ*[12]*.*
ʔĀ.: *bḥāl ši kūmīra.*
[I saw it.]

---

[11] The affrication of /t/ and /d/ is very frequent in the dialect of Marrakesh when one of these phonemes precedes /i/; also, when it is the last element of the word. However, this affricate production is never consistent, since at times a favourable context does not necessarily involve its affrication. As regards the profile of the source, who tends more to the affrication of /t/ and /d/, whereas it is true that in the generations of children and teenagers it is done with a frequency and intensity which reminds us of northern Moroccan dialects (where it is a very common feature, see Aguadé / Elyaacoubi 1995: 28 (who point out the big differences as regards affrication in the south of Morocco compared to the north of the country), Moscoso 2003: 39, Vicente 2000: 40; while in southern Moroccan dialects it is less prevalent), in the middle-aged generations this feature is more common amongst women and less frequent amongst men and especially with a lower degree of affrication. In the oldest generations it is hardly registered, as well as amongst middle-aged men.

[12] In the dialect of Marrakesh there is a tendency for /ṭ/ and /ḍ/ to lose emphasis and to be pronounced as their equivalent affricate phonemes. Amongst the native population of middle age (such as our main source) a stronger tendency to lose emphasis is noticed amongst women than men (see, regarding this, Kahn 1975 for Egyptian vernacular Arabic).

Ž.: *bḥāl ši kūmīra. bḥāl hākkāk, ţā-ygəṃṃṭūh, ţā-ygūlu l-gmāṭa. kā-yṭību t-trīḍ.*

[The *gmāṭa.*]

Ž.: *əl-gmāṭa, āh. w ţa-yḍīru t-trīd b əd-džāž w tā-tžməʕ l-ʕāʔīla, kŭll ši l-ʕāʔīla. w ţā-yḍīru wāḥəd əṭ-ṭbəq kbīr, fīh əl-lūz, w l-gərgāʕ w t-tməṛ w ţā-yḍīru ʕlīh l-ʕăkkār, əl-kʷḥəl, əs-swāk ţā-ykəḥḥlu l-bēbe w ţā-yḍīru līh hād… əl-ḥəžbān. ţ-yʕəlmu līh dūk əl-ḅlāyəṣ fīn ba ynŭḍ līh dāk əš-ši.*

[But if it is a boy, is it the same?]

Ž.: *bḥāl, bḥāl. bāš ykūn ţ-yĭbġi.*

ʔĀ.: *əl-wəld ma tā-ytdār līh-š əl-ʕăkkār.*

Ž.: *tā-ydīru līh bāš kŭll ši ţā-yĭbġīh. ḥīt hŭwwa, ţ-ygūl līk rāh ma dərna-š l wəldna əl-ḥənna, ma kā-yḥəmməlha-š, ma dərna-š līh l-ʕăkkār, ma kā-yḥəmmlu-š f mṛāṭu. nsīna, ma dərna-š līh. mātālān. xăṣṣək, īla dərţi līh žmīʕ əl-ḥāžāt, ţa-ykūn t-yḥəbbhŭm. īla kān dərri, kā-yḥəbbhŭm f əl-mṛa ḍyālu, īla kānt əl-bənt, kā-ţbġi hĭyya ṛāṣha. fhəmţi?*

[Yes.]

Ž.: *kā-y… məlli kā-ydīru l dāk əṭ-ṭəfl kŭll ši, dāk əš-ši ḍyālu, mən băʕd tā-yḥəṭṭu dāk əṭ-ṭbəq tta tži l-ʕāʔīla. kā-ykəḥḥlu ʕīnīhŭm, ka-yʕəkkru…*

[What happened yesterday?]

Ž.: *ḥna l-bārəḥ, ma zāl ma kāyən-š kŭll ši, ən-nās. klāw hi*[13] *t-trīḍ. dāba xəll… ŭxxṛu dāk əš-ši, tta l s-sbūʕ, mūmkīn yḍīrūh.*

ʔĀ.: *tta tŭwlli Ṣūfya šwĭyya.*

Ž.: *mṛīḍa.*

[So she can be well with us.]

Ž.: *āh! əl-mūhīmm, ţā-yḍīru dāk əš-ši, kā-tnūḍ əl-ʕāʔīla, kŭll ši tā-tkəḥḥəl ʕnīha. kŭll ši ţā-yḍīru… dāk əl-mākyāž ḍyāl dāk əṭ-ṭəfl. w mən băʕd tā-yfəṛṛqu ḍīk əl-fākya l ən-nās, w ţ-ynūḍu ţa-yĭtʕăššāw. ţ-yḍīru, ţ-yāklu dāk ət-trīḍ w ţā-yĭzġəṛṭu. nhār bəʕda kān tā-tži tŭwləd, tā-yĭtzġəṛṭ tlāta t*[14] *əz-zġṛīṭāt.*

ʔĀ.: *mni tā-ytŭwləd.*

Ž.: *mni tā-ytŭwləd ḥīt tā-yži l əḍ-ḍāṛ, kā-tzġəṛ tlāta t əz-zġṛīṭāt.*

ʔĀ.: *w ţ-ywŭddən līh ši ṛāžəl kbīr f wŭdnīh.*

Ž.: *w ţ-ywŭddən līh f... f wŭdnīh.*

[Then, that's why you were asking whether the Faqih had said that to the baby.]

ʔĀ.: *āh!*

Ž.: *āh! ţ-ywŭddən līh, ţ-ygūl līh: "rāh kāyna l-mūt…"*

[He didn't, he forgot.]

Ž.: *ḥīt, ma ʕăṛft-š kīfāš ṭṛa līh, wālākīn mni mšāt ʕăndu l əḍ-ḍāṛ, dār līha dāk əš-ši. āna, mni žāt ʕănḍi, ḥīt ma ʕăndi-š āna ṛāžəl kbīr, wŭddənt līha, wŭddənt līha āna f blāṣṭ ṛāžəl kbīr.*

[An elderly man, is it not a problem?]

---

[13] *hi* and *hīr* are variations of *ġīr* "just, only" very frequent in the dialect of Marrakesh.

[14] *t* is one of the multiple forms of analytic genitive in vernacular Arabic of Marrakesh, the same as *d*, *dyāl*, *ntāʕ* and the corresponding forms in female and plural.

Ž.: *māši mūškīl, ʕāḍi. əl-mūhīmm, xăṣṣa tăʕṛəf, ḥīt kā-ṭwŭddən līha ḥīt bəḥra tdzāt əl-bnĭyya*[15], *kā-ṭgūl līha: "ḷḷāhu ăkbăr, ḷḷāhu ăkbăr, ăšhādu la īlāh ĭḷḷa... mūḥămməd rāsūl ḷḷāh, ḥāya ʕla ṣ-ṣālāt, ḥāya ʕla l-fālāḥ, qăd qāmāti ṣ-ṣāla" əl-mūhīmm, bḥāl l-ʔādān ḍyāl əṣ-ṣāla. mni kā-ṭkməl, kā-tgūl līha: "rāh kāyna l-mūṭ w kāyna l-ḥāyāt w kāyən l-ʕādāb w kāyən…" kŭll ši dāk əš-ši ṭ-ykūn f əd-dənya kā-ṭ... kā-ṭgūlu līha f wŭdnīha.*

[The first time she hears it.]

Ž.: *āh! xăṣṣha tsməʕ bĭlla kāyna hād əš-ši f əl-ḥāyāt. kāyən kŭll ši. kāyən… māšākīl, kāyən əl-fāṛāḥ, kāyən əl-ḥūzn, kāyən… bəzzāf t əl-ḥwāyəž kāynīn f əl-ḥāyāt. wāxxa hĭyya ṭəfla bḥāl hākkak, mālāʔyka*[16] *ṣġīṛa, ḷḷāh ṣŭbḥānāh īla hŭwwa hādāk əl-klām əlli kā-ṭgūl līha kā-t… kā-tʕăṛf šnu gəlṭi līha, wāxxa hĭyya hākkʷa. līʔānna wŭddənṭi līha b əl-ʔādān ḍyāl ḷḷāh. w ḷḷāh əlli xəlqha, fhəmṭi dāba? ṣāfī, mni kā-ṭwŭddən līha kā-ṭ… kā-ṭăʕṭīha l-ḥlīb ḍyālha wəlla trəḍḍʕa ṃṃāha w kā-tnʕəs. w mən bəʕd, mni ṭā-ykūn əs-sbūʕ rāh sbəʕ ĭyyām kā-yžību n-nās əl-kəbš. īla kānt əl-wəlda l-lŭwwla rāh bāba ṭ… bāba t əl-bənṭ w māma t əl-bənṭ hūma lli kā-yəḍḍīw līha l-kəbš. w hūma lli tā-yĭstʕăddu, yḍīru slīlu w yḍīru l-ḥəlwa, ʕla ḥāsāb l-īsṭīṭāʕa*[17] *ḍyālṭhŭm, ʕla ḥāsāb l-īsṭīṭāʕa. īla kānu la bās ʕlīhŭm rāh yəqḍṛu yḍīru līha s-sbūʕ kŭllu.*

[It's like in any celebration, it depends on the means.]

Ž.: *āh! əs-sbūʕ dāba, s-sbūʕ əl-lŭwwəl ḍyāl əl-bənt…*

ʔĀ.: *ṭ-ykūn ʕla māma t…*

Ž.: *māma t…*

ʔĀ.: *ŭṃṃ t əl-bənt, māma t lă-ʕṛūsa.*

Ž.: *māma t lă-ʕṛūsa.*

[If it is the first-born son.]

Ž.: *īla kān əl-bīkəṛ. mən ġīr əl-bīkəṛ ydəḅḅəṛ rāsu, hŭwwa lli xăṣṣu ydīr əs-sbūʕ ṛāṣu, māši… ʕlāh? nta bīti kŭlla sāʕa? ġādi ḍīma yŭwləḍ, ṭā-ygūl līh: "rāh nsībṭi ba tḍīr lĭyya əs-sbūʕ" zwīn ʕlīh! bəzzāf! əl-bīkəṛ əl-lŭwwlāni, kā-təḍḍi, kā-tšri l-ḥwāyəž, əl-bīkəṛ əl-lŭwwlāni. kā-tšri l-ḥwāyəž, w kā-tšri l bənṭək əl-pīžāma wəlla ši pēnwāṛ. w ṭ-ṭəfl, təšri līh əl-ḥwāyəž ḍyāwlu kāmlīn, yāk? w dāk əṣ-ṣāk ḍyālu. w tšri l-kəbš, tṣāyb əl-ḥəlwa. hādu l ən-nās əlli ʕăndhŭm əl-flūs məzyāna. w kā-thəzz b əd-džāž ḍyālu b... kŭll ši… əs-sbūʕ kŭllu. w tā-tḥsəb šḥāl d ən-nās ʕăndək, bḥāl*

---

[15] The use of the diminutive, which is not exclusive to women according to our observations, has a different reading as regards its meaning depending on the gender. While men use it in the literal meaning, or (especially in the sociolect of the youth) with humorous or ridiculing connotations, women use it also with affection. Our source very frequently uses it when addressing her two younger daughters (in particular in adjectives, a morphological category where its use is more linked to the female sociolect, see Sadiqi 2003: 154). Her husband uses it much less frequently. An excessive display of affections in men, which is not socially acceptable, is closely linked to these uses (Trabelsi 1991: 89-90).

[16] This word, which is actually in plural (although the source uses it as a singular, as she refers to the newborn), is a loan from ClAr. which belongs to the religious sphere (*malāʔika* "angels"). Its use in the plural is quite probably due to the ignorance of the singular (in Moroccan vernacular Arabic it is only used in the first name *Mālāk*), or due to a mistake and/or influence of the final phoneme *a*, linked to the female gender in the singular.

[17] Loan by superstratic influence from ClAr.

əš-škəl dyāl l-ʕərs. kā-tḥsəb ən-nās kā-tqūm b āsmītu. ma ʕăndək-š, kā-ţəmši, kā-ţgūl l dāk əs-sĭyyəd əlli džŭwwəž əl-bənţ ḍyālək, kā-ţgūl līh: "āna ġāḍi nḍīr līk ḍbīḥa w slīlu" mātālān bḥālna. dərt līhŭm əl-bārəḥ. əd-ḍbīḥa ʕla ḥsābi, w slīlu. w dāk əš-ši ḍyāl slīlu w dāk əš-ši, hŭwwa lli f l-īsţīţāʕa ḍyāli, āna ġāḍi nḍīru līkŭm. mən ġīṛ dāk əš-ši, ma ʕăndi-š, kəmmlu nţūma mən ʕănḍkŭm. līʔānna āšnu hŭwwa l-mūhīmm, hŭwwa d-ḍbīḥa, əs-smĭyya, əl-kəbš. hŭwwa lli mūhīmm. ši ḥāža ʷxṛa ma ʕănd… ši ḥāža ʷxṛa, māši bəzzəz mənnək bāš tḍīr līhŭm. īla ʕăndək, rāh māši krəhţi, bənţək hāḍīk. əl-wəlda, l-bīkəṛ ḍyālha māši mūškīl, wālākīn āna ma ʕănḍi-š. əd-ḍbīḥa lli kā-tsālni w hĭyya wāžība bāš nḍīrha līha xăṣṣni nšūf kīf nḍīr wāxxa… īnsān ydəḇḇăṛ, yʕăṛf kīfāš ydīr ḍīk əd-ḍbīḥa qŭddām[18] *ən-nās w qŭddām əl-ʕāʔīla w dāk əš-ši. kā-ţəḍḍi ḍīk əd-ḍbīḥa, kā-tžməʕ əl-ʕāʔīla kāmla mni tā-tbi tədbəḥ dīk əd-dbīḥa. ţ-yḍīru dūk əl-qwīʕtāt. ţ-yĭkţbu fīhŭm smĭyyāt. nta tăʕţīni smĭyya, mārsya tăʕţīni smĭyya, hādīk tăʕtīni smĭyya. t-ykūn nāšāṭ. t-ykūn əd-dăḥk. ţ-yĭkţbu dūk əs-smĭyyāt w ţā-yḍīru līhŭm bḥāl hākka f wāḥəd əṣ-ṣwīnĭyya w ţ-yžību ši bnĭyya ṣġīṛa, ţ-ygūl līha: "rāh həzzi ši wăṛqa", fhəmţi? kā-thəzz ši wăṛqa, tā-yḥəllūha, ţ-yəlqāw mātālān līna wəlla lāyla wəlla… ţā-ygūlūha: "ha s-smĭyya lli lqīna". tā-tgūl līh: "āh, əs-smĭyya ḍyāli āna lli xəržāt ḍyāli", fhəmţi?*

[Yes.]

Ž.: *tlāta t əl-măṛṛāţ kā-yḍīru bḥāl hākkʷāk. ət-tālţa, hĭyya lli kā-ţqbəl, fhəmţi? ət-tālţa hĭyya lli kā-ţqbəl ḍyāl s-smĭyya. ṣāfī. īla hūma ṭṛāḍāw ʕlīha rāh hĭyya hāḍīk. ma t... ma ṭṛāḍāw-š ʕlīha, w l ʷḇḇāţ hŭwwa lli kā-yĭţkəlləf. əl-mūhīmm, dāru ḍīk əl... l-ləʕba lli kā-yḍīru f... f əl-ʕāʔīla. ḍăḥku n-nās w bəṣṭu w kā-yţību n-nās əd-džāž, w ţ-yžību dūk əṭ-ṭbāṣəl t əl-ḥəlwa. kā-yṣāybu dāk əš-ši, kā-tži l-ʕāʔīla, kā-tžməʕ, tā-yāklu n-nās, tā-yšərbu ātāy, ţ-yfəṛḥu b dīk əs-slīlāt əlli šrīt dyāwəl slīlu l əl-ʕāʔīla f əl-ăxxăṛ.*

ʔĀ.: *w f əd-dbīḥa*[19]*, īla ba yədbəḥ ţ-y… ţ-yḍkŭr smĭyyət… smĭyyət əl-bənt. īla bā y… īla ba ydbəḥ əl-kəbš tā-ydkŭr smĭyyət əl-bənt. bīʔānna dīk əl-kəbš ntāʕt dīk əl-bənt, ʕla smĭyya ntāʕta, fhəmţi?*

Ž.: *"līna, bənt rāšīd…" hākkāk t-y… ţ-ysəll l-mūs b əs-smĭyya dyāl l-bənt w ʷḇḇāha, ʕād, ţā-yḍbəḥ. ḍīk… əl-kəbš ḍyāl ḍīk əl-bənţ. līʔānna hādāk əl-kəbš ḍāṛūṛi hŭwwa ʕla qbəl l-ʕīd əl-kbīr. īla ma ʕăndək-š f l-ʕīd əl-kbīr, sāməḥ līk əḷḷāh.*

[Really? The most important.]

Ž.: *w hāda ḍyāl ət-ţīlāḍ ma yəmkəm-š ysəmḥ līk əḷḷāh, xăṣṣək təšri s-smĭyya ḍyālu, əl-bənţ ḍyāl wəlla l-wəld ḍyālək. f kŭll l-ūlāda, māši ʕəzma hīr əl-bīkəṛ.*

[For each birth.]

Ž.: *āh! kŭll ūlāda xăṣṣək, wāžība*[20] *bāš təšrīha. wāžība ʕla l-ʕīḍ, wāžība ʕla l-ʕīd, təšri l hāḍāk əṭ-ṭəfl bāš tsəmmi līh əs-smĭyya dyālţu b əd-ḍbīḥa. ḍāṛūṛi. līʔānna l-ʕīd əl-kbīr rāh hīr sŭnna māši* xxxx.

Ḥāyāt: *əl-kəbš nīt.*

---

[18] When not talking in front of a microphone, this word has been more frequently observed with the voiced occlusive velar phoneme, that is, *gŭddām* "in front of ".

[19] Traditionally, on the occasion of the birth of a boy, at the moment of the sacrifice at the name-giving festival, a group of children held over their heads a velvet bag full of straw so that the newborn would be generous and rich and to ensure plentiful crops. (Légey 1926: 95).

[20] *wăžba* would have been the correct term if our source had not used this loan from ClAr.

Ž.: *āh! b əl-kəbš, ma kāyən-š, əl-kəbš. w īla ma dbəḥ-š, kā-tsāli līh.*

xxxx

ʔĀ.: *w īla kbərṭi, w īla kbərṭi, w wālīḍīk ma kānu-š f stīṭāʕthŭm, tā-tšri ʕla rāsək w tā-tdbəḥīh ʕla smĭyytək, wāxxa kbərṭi, tā-tdəbḥīh ʕla smĭyytək.*

Ž.: *tā-ygūlu līk wālīḍīk: "rāh ma səmmīna-š, ma dərna-š līk əd-ḍbīḥa. ma ʕăndna-š". k-yĭʕtāṛfu līk bĭlla hūma ma dəbḥu-š.*

ʔĀ.: *ma dəbḥu-š.*

Ž.: *bḥāl sālma dāba. ḥna kānu ʕănd… kānt ʕăndna wāḥəd l-ʔāzma*[21] *dīk əs-sāʕa w āna wlədt. w kānu dīk əs-sāʕa, ḷḷāh yəstər ya ṛăbbi s-sālāma, məxxṛūna š-šŭffāra, fhəmṭi?*

[In the shop.]

Ž.: *f əl-ḥānūt, w kānt ʕăndna ʔāzma, ma kānt-š ʕăndna tta ši ḥāža. dzāt ʔĀsma, ma dbəḥna-š līha. w li ḥəḍḍi l ʔān, bāqi kā-tsənna l-kəbš ḍyālha. wŭqtəmma tā-ngūlu līha: "ḥna kā-tsālīna l-kəbš ḍyāl… nhār yəshəl ḷḷāh ġādi nšrīw līk əs-smĭyya w nḍəbḥu ʕla smĭyyṭək, nṭĭyya". fhəmṭi dāba? tā-tsālu līk. šəṭṭi gāʕ ṭəkbəṛ w tdžŭwwəž māṭālān ka-tsāl hāḍīk əs-smĭyya.*

[Compulsory.]

Ž.: *āh!, ḍāṛūṛĭyya. līʔānna kā-tḥāsəb bīha ʕănd ḷḷāh. fhəmṭi dāba?*

[I have heard talking about something which may be only done in the north of Morocco, the *rāgəd.*]

Ž.: *ər-rāgəd hŭwwa… gūli līh.*

ʔĀ.: *əl-wəld ər-rāgəd.*

Ž.: *kāyən, kāyən…*

[Does it exist also here, in Marrakesh or is it only in the north of Morocco?]

ʔĀ.: *la, kāyən, wālākīn, wālākin, ṭ-ykūn qlīl.*

[What is it?]

ʔĀ.: *ṭ-y… dāba tā-ṭkūn, nṭi ḥāmla w ṭ-ygəls līk əl-bēbe ʕām. yəqḍəṛ ygəls līk f kəršək. ʕām yəqḍəṛ ygəls līk. ma… ma tŭwldi-š f ūqītu. ṭā-yĭbqa, ṭā-yĭbqa hākkāk.*

Ž.: *ḥətta təlt snīn, ḥətta təlt snīn.*

ʔĀ.: *āh! tā-yĭbqa līk…*

[Up to three years?]

Ž.: *āh! ṭā-ygūl līk: "rāh nāḍ lĭyya r-rāgəḍ".*

[Is that what you say?]

Ž.: *āh! nāḍ lĭyya r-rāgəd. ʕlāš? kā-ydīru hād əs-sbūb ḍyāl l-ʕărb, hād əš-ši sxūn, w l-ʕšāb w tā-təmši ʕănd əṭ-ṭībḅ əš… əš… əš-šəʕbi…*

ʔĀ.: *tādāwi b əl-ʕšāb.*

Ž.: *hād əš-ši. w kā-tḍīru. w ṭā-yžīb ḷḷāh ət-tīsīr w tā-ynūḍ.*

[Isn't that what sorcerers do?]

Ž.: *la.*

[Isn't it?]

ʔĀ.: *la.*

Ž.: *la.*

---

[21] This word, a loan from ClAr. is currently widely used given the world's situation, where the "crisis" is the topic of many conversations. In sources whose level of exposure or command of French is lower, they generally use *ʔāzma* "crisis" instead of *crise* (from French).

ʔĀ.: *tādāwi b əl-ʕšāb. fhəmṭi?*
Ž.: *bḥāl škəl əz-zăʕṭāṛ.*
ʔĀ.: *bḥāl gəlna fāṛmāṣyān, wālākīn ntāʕ l-ʕšāb.*
Ž.: *ḥīṭ hŭwwa rāgəḍ, nāʕəs. hŭwwa ḥi, wālākīn səxfān. ma fīh-š əz-zyāda, ma fīh wālu. hākkāk, rāgəḍ, fhəmṭi? əṛ-ṛūḥ kāyna, wālākīn ma fīh-š... rāgəḍ.*
ʔĀ.: *ma ṭā-yĭzdād-š.*
Ž.: *ma ṭā-yĭzḍād-š.*
[But, is there a body, even though it's a small one?]
Ž.: *āh!*
[Or there's nothing, just the soul?]
Ž.: *hīr əṛ-ṛūḥ, yəqdăr ykūn gədd hākka.*
ʔĀ.: *tā-ṭkūn ši žlīda, tā-ṭkūn bḥāl hākka ši žlīda.*
[But it can't be seen.]
Ž.: *ma bāyn-š.*
ʔĀ.: *la, ma bāyna-š.*
Ž.: *ma bāyn-š.*
ʔĀ.: *ma tā-yĭzdād-š. ṭ-yĭbqa līk hākkāk f kəršək, ma tā-yĭdzād-š.*
[Up to three years?]
Ž.: *ygləs təlt snīn w ynūḍ, ər-rāgəḍ.*
[Do you know anybody who had this happened to her?]
Ž.: *āh. kān wqăʕ. wqăʕ l wāḥəd lə-mṛa. wqăʕ līha r-rāgəḍ f kəršha. təlt snīn w hŭwwa f kəršha. dārt hĭyya l-māṛu, l-māṛu tā-yĭtbāʕ mʕa l-īqāma. w šəṛbātu. ṭəbxātu f əl-bərrād w šəṛbātu. təlṭ ĭyyam tā-tšəṛbu kŭll ṣbāḥ ʕla ṛ-ṛīq. bnādəm ma gləs-š dāk… təlṭ ĭyyām, mūṛa təlṭ ĭyyām, sbəʕ ĭyyām wŭllat tā-tḥəss b… b… tā-yḍṛăb, tā-yḍṛăb. bqāt hākkā, šwĭyya, b šwĭyya, šwĭyya, b šwĭyya, tta nāḍ bnādəm. nāḍ, wŭlla kā-yḍăṛba.*
ʔĀ.: *wŭlla ṭā-yĭkbəṛ.*
Ž.: *wŭlla tā-yĭkbəṛ. w gāl… ṭā-ygūlū līha rāh hŭwwa wəld rāgəd. təlt snīn w hŭwwa rāgəd f kərš ŭṃṃu. bīxīr dāba. bīxīr w ʕla xīr. dāba ṛāžəl w wəld ūlādu dāba.*
[With no problems?]
Ž.: *ma ʕăndu tta mūškīl.*
[Health problems...]
Ž.: *kŭll ši məzyān. əl-ḥāmdu llāh hĭyya kā-ṭgūl ḍīk əs-sāʕa, ḍīk əl-mṛa...*
[And when she has the *rāgəd*, everything in her is normal?]
Ž.: *ʕāḍĭyya, ʕāḍĭyya.*
ʔĀ.: *bḥāl la* (*īla*) *ma ḥāmla-š.*
Ž.: *bḥāl la ma ḥāmla-š. yəqdăr tžīha lēṛēgəl*[22] *w hĭyya ḥāmla. təqḍăṛ ma tžīha-š, mātālān.*

[22] Our masculine presence makes her use the loan *lēṛēgəl*, from the French *les règles* "the period, the menstruation", with less negative connotations (bearing in mind that it is a taboo topic) than *əd-dəmm* "the blood (lit.), the period", the term generally used amongst women and never or hardly ever used in the presence of a man (in fact, this topic is generally avoided). The French loan is in this case a resource which gives the discourse more prestige in such a sensitive issue, which could have been faced with the euphemism *hăqq əš-šhăr* "menstruation", although our source opted to use the loan in the prestige language, quite

[Can that be so?]
Ž.: *mūmkīn tžīha w hŭwwa fīha r-rāgəḍ.*
[Then, at that time, if she doesn't have her period, she may know that she has the *rāgəd*]
Ž.: *w ma bġāt-š hĭyya ṭḥĭyydu. ḥīt kāyən əlli kā-yḥĭyydu b kŭṛṭāž*[23].
[How?]
Ž.: *əl-kŭṛṭāž, tā-təmši l əṭ-ṭbīb, tā-ykəṛṛṭu [F.II] līha.*
ʔĀ.: *tā-yḍīr līk ʕāmālĭyya.*
[And it isn't legal.]
Ž.: *āh! xāyb.*
ʔĀ.: *w ḥāṛām.*
Ž.: *w ḥāṛām.*
[Even in your village some people carry out abortions?]
Ž.: *la, ḥna māši ḥna f əl-blād. əl-blād, la.*
[There aren't any.]
Ž.: *ma kāyən-š.*
[Only in the city.]
Ž.: *hīr f əl-mḍīna. wāš āxŭṛ?*
[Is there any disease typical of women?]
ʔĀ.: *māṛāḍ? fāqāṛ əd-dəmm, fāqāṛ əd-dəmm. ăktăr māṛāḍ tā-tṣāb bīh əl-mṛa l-ḥāmla fāqāṛ əd-dəmm.*
[What is it?]
ʔĀ.: *fāqāṛ əd-dəmm. ki ṭā-ygūlu līh...? ma ʕăṛft-š.*
Ž.: *ma fīha-š əd-dəmm, nāqṣa mən dəmm.*
Ḥāyāt: *wālākīn dāk əš-ši tā-tṣāb kŭll ši, māši hīr əl-mṛa…*
ʔĀ.: *la, əl-mṛa l-ḥāmla… l-āktāṛĭyya. āktāṛĭyya l-mṛa l-ḥāmla tā-tṣāb bīh. hāda hŭwwa l-māṛāḍ əlli yəqḍăṛ t-ykūn xāṭər ʕla qbəlha. hāda hŭwwa l-māṛāḍ əlli yəqḍăṛ ykūn xāṭər ʕla qbəlha. ṭ-ykūn sāhəl bāš tā-tṣāb bīh.*
[What happens to her?]
Ž.: *tā-yxəṣṣha l-kālsyūm, tā-yxəṣṣha əl-ḥḍīḍ, tā-yxəṣṣha bəzzāf d l-ḥwāyəž. mni kā-təmši l əṭ-ṭbīb, kā-yxərrəž līha d-dwa ḍyāl nāqəṣ əd-dəmm, nāqəṣ əl-kālsyūm, dāk əš-ši, əl-fānīd ntāʕ əl-ḥḍīḍ. ṭ-ygūl līha: "rāh hād əl-fānīd xăṣṣək tā-kūli ḥətta tŭwlḍi, bāš əṭ-ṭīlāḍ ma yži-š nāqəṣ… fāqāṛ… ma ʕăndu fāqāṛ əd-dəmm". w mūmkīm ma y… ma y… ma yṣḍəq-š līha gāʕ. mātālān. līʔānna d-ḍəmm əlli ba*[24] *yəkfīha hĭyya, w yəkfi əṭ-ṭəfl bāš yṭṛəḅḅa f əl-kərš, ma ʕăndha-š. təqḍăṛ təsxəf. təqḍăṛ… hĭyya tā-tḥəmməl w ʕăndha fāqāṛ əd-dəmm w ma šāyfa-š əṭ-ṭbīb, xăṣṣha… təqḍăṛ tṭīḥ, təqḍăṛ tžīha ši səxfāt.*
ʔĀ.: *tā-twŭlli ṣfṛa.*
[Poor thing, she feels dizzy.]

---

possibly because even the euphemisms in Arabic also have negative connotations (Sadiqi 2003: 82). As stated in Trabelsi 1991: 890-91, "Obscene words do not shock us or shock us less when uttered in a foreign language, even if we understand it perfectly well. Our moral sensitivity is less delicate for other languages" (our translation).

[23] From the French *curetage* "scrape, curettage".

[24] In Marrakshi Arabic the loss of the phoneme /ġ/ in this verb is frequent. In this context, the verb has a clear sense of future.

Ž.: *āh! bḥāl dāk əš-ši. kāyən əlli tā-yži, lli tā-ykḥŭb. kāyən əlli tā-tkūn fīh dīk əl-kŭḥba, əl-kŭḥba, əṣ-ṣdəṛ. kāyən əlli tā-yḥməl bīha. tā-yəbda yəkḥŭb, yəkḥŭb tta ṭā-tŭwləḍ. kāyən əlli tā-yhəzz bīha. w l-măṛḍ l-ʕādi ḍyāl l-mṛa l-ḥāmla kā-trədḍ. kāyən əlli kā-yži r-rəddān bəzzāf w kā-tšha. w l-mākla, ma tā-tākŭl-š. ăyy mākla žəbṭīha līha f əl-māḥāll ḍyālha ma tā-ṭbi, tā-ṭbi l-mākla d əz-zənqa, mātālān. wəlla tžīb līha ši ḥāža m əz-zənqa.*

[She has cravings.]

Ž.: *āh, tā-twŭḥḥəm. bḥāl dāba īla… wəlla ši ḥəd f žīrānha ṭṭləbhŭm, ʕṭīwha ši ḥāža tākŭlha, ma tākŭl-š ḍyāltha. w kāyna lli kā-tžīha l-ūlāda ʕāḍĭyya. tā-tākŭl ăyy ḥāža, ma kā-tṛədd, ma tā-yžīha tta ḥāza. w kāyna l-mṛa lli ma tākŭl-š əl-mākla dyāl ḍāṛha, əl-ma, əl-ma ḍyāl əḍ-ḍāṛ ḍyālha ma kā-ṭhəmmlu-š. kāyna əlli ma tā-ṭḥəmməl-š ṛāžəlha. kā-ykūn mʕa hĭyya w yāh mūškīl. tā-tgūl līh: "nta xānəz, ma zwīn-š". b əṣ-ṣăḥḥ nīt, tā-năhḍăṛ mʕāk. ma kā-ṭhəmmlu-š. kāyən əṛ-ṛāžəl əlli kā-yĭtfhəm hāḍīk əl-hăḍṛa, kā-yqbəlha. kā-yʕăṛfu bĭlla hāḍīk əl-mṛa māši b xāṭṛa. kā-yĭtḥəmmla, ṭā-yʕṭi… ṭā-yĭḥtārmha… ṭā-yĭḥtārmha, ṭā-yĭḥtārəm əl-qārārāt ḍyāwlha. ḥəṭṭa tā-tfūt hāḍīk əl-mārḥāla*[25]*. w kāyən əṛ-ṛāžəl w ma ṭā-yĭtḥəmməl-š hādūk, dūk əl-ḥārākāt ḍyāwəl ḍīk əl-mṛa ṭā-yĭṭṣḥābu hŭwwa wāš ṭā-tḍīr hākkāk. ṭ-yŭwqʕu f māšākīl. ṛŭbbāma ywŭṣlu gāʕ l ṭ-ṭlāq. wŭṣlu gāʕ l-fṛāq. ḥīṭ hŭwwa ma ṭā-yĭṭfhəm-š hāḍīk… ḍīk əl-lăḥda ḍyāl ḍīk əl-mṛa lli dāyra bḥāl hākkāk. ka-yĭṭṣḥābu wāš dāyra hākkāk b əl-ʕāni. yəqḍăṛ yəlqa l-ʕāʔīla ḍyālu mətfəhma w: ʕāfāk ṭ-ygūl līh: "la, rāh əl-mṛa ḍyālək rāh ḥāmla, xăṣṣək təṣbəṛ līha. wāš hĭyya kānṭ mʕāk hākkāk f əl-lŭwwəl?" mātālān. ṭ-yḥāwlu bāš yṛəḍḍūh, bāš yʕāwd yəmši mʕa l-mṛa ḍyālu ḥīt tā-tbṛa w yfūṭ hāḍīk əl-wăqt ḍyāl təlt šhūṛ. mŭdda təlt šhūṛ. w kāyna, ḷḷāh yəstər, əlli tā-tšədd hādāk l-wḥəm ḥətta ṭkəmməl tsăʕ šhūṛ. hādāk hŭwwa lli ṣʕīb mni tā-təbqa šādda təlt… tta ṭkəmməl tsăʕ šhūṛ. fhəmṭi? ŭmma īla kān hīr mŭdda tlāta t š-šhūṛ, māši mūškīl. tta t… mni tā-ṭwŭlli l-ḥāla ḍyālha ṭ-ṭābīʕĭyya, tā-ṭwŭlli tā-tākŭl, tā-ṭwŭlli tā-tbān līha məzyān, ʕād tā-tbān līha… bḥāli āna. āna ma kənt-š tā-nḥəmməl rāžli, w ṭā-ngūl līh: "fīk rīḥṭ əl-xmīra, fīh rīḥṭ əd-ḍgīg w f… xānəz". ṭ-ygūl lĭyya "wāxxa xānəz, ši bās ma kāyən, ma kāyən, əd-dənya hānya". ṭ-y... ṭ-ygūl lĭyya: "ṣāfi, ma bġīti-š nnʕəs mʕāk..." ma ṭā-yĭnʕəs-š mʕāya, təlt šhūṛ ma ṭ-yĭnʕəs-š mʕāya. "ləḥmi, ləḥmi, ma kā-ṭhəmmlu-š". məlli kā-yfūtni dāk əl-ḥāl, kā-nəbqa yḍăḥkni, ṭ-ygūl lĭyya: "ma bqīt-š xānəz? zwīn da… dāba". kāyən əṛ-ṛāžəl lli kā-yĭtfhəm əl-mṛa, w kāyən əṛ-ṛāžəl lli ma kā-yĭtfhəm-š əl-mṛa, ma kā-yĭtḥəmməl-š hŭwwa hāḍīk…*

[Everywhere.]

Ž.: *āh, f kŭll bḷāyəṣ. əṛ-ṛžāl w hūma ṭābāqāṭ.*

ʔĀ.: *w lə-mṛa f wqĭyyət əl-ḥməl tta hĭyya, īla kānt tā-tšha ši ḥāža w ma… ma lgātha-š wəlla ma dārtha-š w ḥŭkkātha f ši qənṭ, tā-tṣŭwwăṛ. tā-tṣŭwwăṛ ət-tūḥīma. f… f āsmītu, f žəldtha.*

[Like this one, I have one (*showing a craving*).]

ʔĀ.: *tūḥīma.*

Ž.: *tta rāšīd ʕăndu zīṭūna hna, kbīra.*

[An olive?]

[25] Loan from ClAr., although it is true that it is registered quite often.

Ž.: *zīţūna kbīra. āna mšīt ʕănd wāḥəd əž-žāṛa ḍyāli, w ḥəṭṭāt lĭyya l-xŭbz w z-zītūn w l-qăhwa. w āna tā-nākŭl, bqāt lĭyya ḍəġma, ḍəġma f yĭdḍĭyya… dyāl l-xŭbz əlli kā-nākŭl w z-zīţūn qādīţu, fīh dīk əl-məlḥa, dīk əl-məlḥa l-ġlīḍa. əz-zīţūn əl-kḥəl ʕžəbni b ḍīk əl-məlḥa. w bqāt lĭyya ḍīk əd-ḍəġma w āna ngūl: "ʕāfāk ḷḷāh kūn həzzātni hīr wŭḥda, nkəmməl b hāḍīk əd-ḍəġma". w mšāt lĭyya yĭdḍĭyya l hnāya, w ḥŭkk^{w}īţ. ṣāfi. mni wlədt rāšīd, xəržāt līh zīţūna hna.*

ʔĀ.: *tta āna fīyya ši ḥāža hnāya.*

Ž.: *la īla zīţūna! w gəltha l ḍīk əl-mṛa Ṃṃ^{w}i xəddūš. gəlt līha: "a Ṃṃ^{w}i xəddūš, ha ṭṛa lĭyya, ha ṭṛa lĭyya". mni həzzāt rāšīd žāt ţbāṛək lĭyya w dāk əš-ši, gəlt līha: "šūfi z-zīţūna". gālt lĭyya: "w kīfāš?" gəlt līha: "ha nhār fāš žīţ ʕăndək w ḥəţţīti lĭyya". gālt lĭyya: "xxxx ʕlīk? āna xti hrəbţ līk l ăḷḷāh". gālt lĭyya: "ʕăzma, māši mūškīl ḍyāli āna. ḍīk əs-sāʕa gūli lĭyya bāqi bġīt əz-zītūn, āna năʕţīk əz-zītūn". ḥīţ hŭwwa ṣʕīb bāš hāḍīk əl-ʔīnsāna*[26]*… bḥāl nta tā-tākŭl əl-ḥəl… ši ḥəlwa, mātālān. w āna ḥāmla, w ʕəžbātni dīk əl-ḥəlwa lli ţā-tākŭlha, xăṣṣ… w gəlt līk: "ʕţīha lĭyya". ma yəm… xăṣṣək ma tgūl-š lĭyya la. īla ʕṛəfţīni tā-nŭwləd. ġa təsməḥ fīha ntāya w ġa tăʕţīha lĭyya āna. līʔānna, māši āna lli gəlt līk. bīdūn*[27] *xāṭăṛ ḍyāli, gəlt bīt hāḍīk əl-ḥəlwa. ʕəžbātni ḥīt kā-ţākŭlha, fhəmţi? hākkak ṭṛa l Ṣūfya wāḥəd ən-nhār. dəzna ḥda mūl l-līmūn. w tāḥət līh wāḥəd əl-līmūna. w ţ-ygūl nna: "ăžīw tšəṛbu l-līmūn". gəlt līh: "la, šūkṛān, āna ma kā-nšṛəb-š əl-līmūn", ṭāḥət līmūna. w hŭwwa... w hĭyya thəzz ḍīk əl-līmūna, hŭwwa ygūl līha: "a la, ^{w}xti, ḷḷa yəṛḥəm līk əl-wālīḍīn". hĭyya šəddātha f yĭdḍīha. w āna ngūl līh: "a xūya: kūn… kūn šəţţīh əš-šākəl bāš həzzātha hĭyya, ma tgūl līha ʕţīha lĭyya". təḥdrāţ b wāḥəd əṣ-ṣūʕūba bāš… hi f hād mŭʔxārān. w yḍīr fīha hākka w k-yʕĭyyəṭ ʕlīha: "wa l-mṛa, a l-mṛa". w ṛžəʕna ʕăndu. "nāri, nāri!*[28] *yāk a xŭwya, la bās? ṛəddīna ḍīk əl-līmūna". hŭwwa yhəzz mīka. ʕămməṛ əl-mīka b əl-līmūn w ygūl līha: "hāki. ma šəttək-š, ṣəmḥi lĭyya". hŭwwa hāda īdən*[29] *tā-yʕăṛf b ḥăqq əl-mṛa l-ḥāmla. fhəmţi dāba? ʕṭāha l-līmūna, gāl līha: "ṣəmḥi lĭyya, rāh ma šəttək-š ānāya mni ʕţīţīni l-līmūna". mni ʕtāţu hŭwwa hāḍīk əl-līmūna w āna ngūl līh: "kūn.. kūn šəţţi nta dīk əṭ-ṭārīqa bāš həzzāt hāḍīk əl-līmūna", ḥīt bānt līha dīk əl-līmūna ġāḍya, mšāt līha bīdūn*[30] *ma tšʕăṛ, fhəmţi? həzzātha kbīra w zwīna. w hŭwwa ygūl līha…*

ʔĀ.: *wāxxa gāʕ* xxxx *bḥāl hādīk əlli həzzāt.*

Ž.: *əlli həzzāt.*

ʔĀ.: xxxx *bḥāl hādīk əlli həzzāţ hĭyya.*

Ž.: *w ʕṭātha līh. "mni gəlt līk hād lă-hḍṛa māš…" gāl lĭyya: "wa ḥăqq ḷḷāh āna la, ma šəttha* (*šətfha*)*". gəlt līh: "āna ma gəlt līk a xŭwya wālu". w ţā-yʕĭyyəţ. w ʕṭāha l-xănša dyāl l-līmūn. gālt līh: "la, la, ma bġīt-š, w ḷḷāh ma bīt-š". gāl līha: "šūfi w ḷḷāh hād əl-mīka ma tdxŭl ʕlĭyya ānāya". ma bġāha-š. gāl līha: "šəddīha nţi". ṣāfi, w ʕṭāha ḍīk əl-mīka w žābtha l əḍ-ḍāṛ. w gəlt līha: "kūli l-līmūn". gālt līk: "la". ža*

---

[26] Loan from ClAr.

[27] Loan from ClAr.

[28] A more abundant use of interjections has been noticed amongst women, in particular, *wīli wīli!*, used to express an exclamation of profound surprise and indignation (*wīl* "ill, misfortune").

[29] ClAr.

[30] ClAr.

ṛāžəlha, hŭwwa lli ʕəṣṛu w ʕṭāha līha. ma… ma bqa-š līha dīk əš-šhĭyya bāš… kīfāš həzzāt ḍīk əl-līm.. dīk əl-līmūna. wa ṣbḥa ḷḷāh, wāš šəfta w ṭāḥət līha dīk əl-līmūna wəlla ma ʕăṛt (*ʕrəft*)*… ma qăssu ḥəd, bʕād ʕlīh ḥna. w tdīr ḍīk əl-līmūna (onomatopoeia of the rolling orange), ṭāḥət f Žămăʕ l-fna. w mšāt līha. w hŭwwa ygūl līha: "šūkṛān a ʷxṭi" ʕăzma, bḥāl la* (*īla*) *dāba həzzāt dāba w ţăʕţīha līh. rāh həzzāta b wāḥəd… āsmu… fhəmţi dāba kīfāš? bīdūn*[31] *ma tšʕăṛ. həzzāt ḍīk əl-līmūna f l-āṛḍ. w āna ngūl līh… ʕăzma rāh hĭyya həzzātha… ʕăzma… kūn šəţţi nta bāš həzzāt ḍīk əl-līmūna, ma ġādi-š ngūl līh: "ʕţīha lĭyya". mni bʕədna ʕlīh w bānt līh əl-kərš, wŭlla ţā-yʕīyyəṭ ʕlīha. gāl līha: "hāk a ʷxti l-līmūn". gālt līh: "la lla, ma bāqi bġītu, ma bġītu-š. ma bġīt-š", ʕăzma, gālt līh: "əd-dənya hānĭyya". gāl līha: "wa ḷḷāh… wa ḷḷāh ma nbīʕu, wa la ma nšəddu". gāl līha: "xūdi l-līmūn". gəlt līha: "šəddi!" w šəddātu. hād əš-ši lli kāyən*[32]*. īwa, wāš āxŭṛ? wāḥəd əl-wəld xəržāt līh dəllāḥa, hna. dəllāḥa ḥămṛa.*

[Why?]

Ž.: *ḥīţ hŭwwa… dāba l-mṛa ḍyālu ḥāmla w hĭyya tgūl l ṛāžəlha: žīb lĭyya d-dəllāḥ. mni ža f lă-ʕšĭyya, ma žābha-š līha, w ḥŭkkʷātha f wŭžha. hākkāk, əd-dəllāḥa, mən hna, ən-nəṣṣ dyālu wŭžhu kŭllu dəllāḥa. w l-ġəd līh, žāb līha d-dəllāḥa, ma bāqi-š bġātha. gāl līha: nsītha, w tā-yĭḥzrāha.*

[It has to be at the right time.]

Ž.: *āh! fāttu l-ūqīta. w ḥŭkkʷātha b āsmītu.... āna, Ṣūfya ʕăndha qĭmṛūn hna. qĭmṛūn, dāk əl-ḥūt əl-ḥmăṛ. tā-nšri l-ḥūt w šəft əl-qĭmṛūn w gəlt: ḷḷāh kūn hi ʕṭāni wāḥəd əl-qĭmṛūna w nqāha lĭyya... tā-năhḍăr hīr b wăḥḍi. w l-mūškīl, mūl l-ḥūt tā-nʕăṛfu, īla gəltha līh, ġādi yĭʕţīha lĭyya, fhəmţi?*

ʔĀ.: *bənt xālṭi fīha frīza f ḍhăṛha, tā-tŭwṣəl l-ūqāt t əl-frīz, tā-twŭlli ḥămṛa w hādāk ntāʕha xḍăṛ, dāk ntāʕ… dīma, dīma mən ṣīf l ṣīf. tā-təlqa līha ḍăhṛha dīma ḥmăr. w fīha t-tqībāt, wa ḥăqq ḷḷāh tā-t… hākkāk, frīza.*

Ž.: *bḥāl Ṣūfiyya. hākkāk dūk… dūk əž-žnīwḥāt ntāwʕ əl-qĭmṛūn w ḥămṛa w dāyra bḥāl hākka. əs-sāg ḍyālha ḥămṛa, gāʕ l-ḥūt fāš tā-ykūn, tā-tšūf fīha ṭālʕa. hāḍi qĭmṛūna. nəšri hi l-ḥūt, nəšri hi s-sərḍīl, ʕla gədd žībi. w bān lĭyya dāk qĭmṛūn hākkāk ḥmăṛ w tā-ywəlwəl. bīt āna hi nənqīha lĭyya w ʕţīha lĭyya hākkāk b dīk əl-məlḥa ḍyāltu.*

ʔĀ.: *w tākūlīha hākka?*

Ž.: *nākŭlha hi hākka bītha. w ngūl: ḷḷāh, kūn hi ʕṭāni wāḥəd əl-qĭmṛūna w hīr klītha. hīr mʕa ṛāṣi. kūn gəltha līh, hi Brāhīm, nīt. kənt āna sākna f Dərb əž-žāməʕ. w ma gəltha-š līh bāš tšūfi š-šīṭān nʕālahu ḷḷāh. māši hīr qĭmṛūna lli ba yʕţīni hāda, ʕăzma... w ma... w ma gəltha-š līh w ḥŭkkʷītha f rĭžlĭyya w žātha f ər-ržəl mən hna. gālt lĭyya: ḷḷāh, ḷḷāh ya māma, kūn ḥŭkkītīha lĭyya f ši ḥənk, w xŭržāt lĭyya qĭmṛūna f ḥənki. žātha hi f rĭžlīha. rāšīd, wŭrrīna z-zītūna lli f yĭddīk, wŭrrīha līhŭm.*

[31] ClAr.

[32] This is another formula to try to give credibility to the narration.

Translation

Žāmīla (Ž.): At first, when she is... is... is pregnant, the woman goes to the doctor. (*The doctor*) tells... (*her*) to have... this... tests. (*The doctor*) tells her: you are pregnant. She goes home happy.

[And the doctor knows just by…]

Ž.: With the medical tests, the tests… tell that she is pregnant. Then, when she goes back home she tells her husband. (*He*) is happy, they tell his family: "this is my wife, I'm going to give you some good news, you'll be happy". He tells them: "my wife is pregnant". They are happy and wait for the newborn … each month (*her*) belly grows, little by little, little by little. When her pregnancy is near nine months, people help that woman for her to go to the doctor, to give birth. When they take her to hospital, the hospital, he (*the husband*) is in charge to make sure that she can give birth. The baby is born, the cord[33] is cut, they remove (*her*) placenta. She may have a natural birth or may need some cut, she may give birth by caesarean. That depends on… how the woman has her[34], if it is narrow, normal. If the baby is fine, normal, it will be born fine. Some people are not normal, do you understand?

[Yes.]

Ž.: So, when the woman gives birth, the family is pleased, they go to hospital to see her, and so on, they bring her food, they get together in the hospital: congratulations! Congratulations! She may be there for three days, maybe four days, it depends on the delivery, if she had a difficult delivery...

[How long was Ṣūfya?]

Ž.: About four days, wasn't it?

Yes, four days.

[Four days, since Sunday?]

Ž.: Saturday evening.

[Ah, I thought it was since Sunday.]

ʔĀsma (ʔĀ.): She went in at eight, until the... what day did we leave?

On Tuesday.

ʔĀ.: On Tuesday at one, she left.

[The day before yesterday.]

Ž.: Four days.

[Four days.]

Ž.: Four days. Because she had a hard delivery, that is why she was there for four days... because...

[What happened to her?]

Ž.: Because... what happened was... the baby was not coming out, it was stuck. It … no, it was not in a good position, (*the position*) was not normal.

---

33 In the original text our source literally says *əl-būṭ* "the navel".

34 The source has opted, because she knows that she is being recorded, and, above all, because of the masculine presence, to omit the female sex which, given the context and the turn in the speech *kīfāš dāyrīn dāk dyāwəlha* "how she has her" (including the mistake in the number). The use of this kind of euphemism (using indirect language) is more prevalent in the female sociolect (Mouhssine 1997: 28, Trabelsi 1991: 89-90, Sadiqi 1995: 72).

ʔĀ.: And she had no contractions.

[She had no contractions, nothing?]

Ž.: No, she had no contractions.

ʔĀ.: And at that point in the delivery…

Ž.: And at that point in the delivery they helped her with that operation. She gave birth by caesarean. Thank God the little girl was born perfectly well. Thank God that went well. And we are happy for her, she already went back home. And on the third day…the *gmāṭa*[35] is made.

[What does it consist of?]

Ž.: The *gmāṭa* means that they take the baby, change its clothes, put new clothes on it. Everything new. And wrap it in a cloth[36]. They wrap it like this, until it is well wrapped up.

ʔĀ.: Like a loaf of bread.

[I saw it.]

Ž.: Like a loaf of bread. Like this, they wrap it, it is called the *gmāṭa*. *Trīd*[37] is cooked.

[The *gmāṭa*.]

Ž.: The *gmāṭa*, yes. *Trīd* is made with chicken, and the whole family gets together. A big dish with almonds, walnuts and dates is laid out and on the dish the carmine, the *kohol,* the *swāk*[38] , they put the *kohol* on the baby, and they do this…the eyebrows. They mark on the baby the places where that will grow.

[But if it is a boy, is it the same?]

Ž.: The same, so that he is loved[39].

---

[35] Word which Légey (Légey 1926: 97) transcribes as *guemmata* (it must be taken into account that the noun is *gmāṭa*, since only the adjective and the verb have the duplicated phoneme /m/: *mgəmməṭ* and *gəmməṭ*, respectively). This technique where the baby is wrapped up is taken as the opportunity to stick little amulets to the body of the newborn intended to have a positive influence on its future life. In fact, Légey (Légey 1926: 97) describes how the midwife stuck to the area of the back of the baby, on the strip of cloth used to make the *gmāṭa* a plaster of yeast so that the baby lives on and grows (obvious parallel); part of that yeast was later taken to knead the bread and eat it. In the urban environment, with the loss of the role of the midwife (*qābla*) since most of the deliveries take place in the maternity units of hospitals, many of the rites linked to birth have been lost or are about to disappear. A proof of this is that in Légey (Légey 1926: 96 and ff.) all the ritual connected with the newborn is described, and the midwife plays a key role. It was actually she who made the *gmāṭa* for the baby for the first time.

[36] It was traditionally made of blades of wool taken from the skin of the fleece of the lamb, of the *l-ʕīd əl-kbīr* (Légey 1926: 85). Due to the shape the newborn has when the *gmāṭa* is made, this technique is also called *sbūla* "sprig".

[37] The dish our source refers to consists of a kind of *crêpes* (the pastry is the same as that used for the *rġīfa*) which are crumbled and seasoned in different ways. We know the kind made with chicken, lentils and the sauce resulting from cooking the chicken and the lentils. There is also (Colin 1993: 2/42 and Abu-Shams 2002a: 74) a sweet variety (with or without meat), which can be accompanied with sugar, cinnamon, honey or nuts (almonds or walnuts).

[38] Bark of the root of the walnut tree, traditionally used for dental hygiene.

[39] The fact that the same ritual is made on the baby regardless of its sex indicates its belonging to a world where it is not culturally sexed yet, or it is not in terms of the later

ʔĀ.: They do not put carmine on the boy.

Ž.: It is done so everybody will love him[40]. Because he... we didn't do the henna to our son, he doesn't like it…we didn't put carmine on him, he doesn't like it on his wife. We forgot, we didn't do it. For instance. You have to…if you do everything to the baby, it will be loved. If it is a boy he likes those things on his wife, if it is a girl, she likes them on herself, do you understand?

[Yes.]

Ž.: When everything is done to the child, everything that needs doing, then the dish is placed until the family comes. They put *kohol* on the eyes, they put carmine...

[What happened yesterday?]

Ž.: Yesterday we didn't, not all of us were there yet, the people. They just ate *trīd*. That has been left until the *sbūʕ*, it may be done (*then*).

ʔĀ.: When Ṣūfya is better.

She's ill.

[So she can be well with us.]

Ž.: Yes, summing up, that is done, the family goes, everybody puts *kohol* on their eyes. Everybody puts on make-up like that baby. And the fruit is passed around and they have dinner. They do… they eat that *trīḍ* and they ululate. The day she's back after giving birth, people ululate three times[41].

ʔĀ.: When the baby's born.

Ž.: When it's born, because it arrives home, people ululate three times.

ʔĀ.: And an elderly man whispers in the baby's ear the call to prayer[42].

---

rites or vital events which shall surround that person as man or woman. Later on, the rite of circumcision (usually at the age of 3 or 4) and the gradual changes into the masculine world, shall determine the boy's masculinity. Likewise, the beginning of menstruation in the case of girls will be the most important indication of womanhood (although the circumcision is a reason for public celebration whereas in the case of menstruation, it is a cause of embarrassment and is kept private, *cfr*. Sadiqi 2003: 60). Due to this, in the first vital stages, the baby is practically a sexless being.

[40] We find exactly the same message compiled by doctor Légey. She describes the festival of name-giving to the newborn and the corresponding sacrifice of the lamb: "The meal following the sacrifice is intended for everybody taking part in it to be compelled to love the child" (our translation, Légey 1926: 95).

[41] Nowadays the birth of a girl is celebrated, at least from what can be gathered from this text, ululating three times. But this has not always been the case. Doctor Légey claims that in the 1920's only on the occasion of the birth of a boy did people ululate (Légey 1926: 86). Fatima Sadiqi points out that in the case of the birth of a girl they only ululate once or not at all (Sadiqi 2003: 58-59). Amélie Marie Goichon, in her work regarding the life of women in the Mzāb (Algerian Sahara), points out that in the 1920s, in case of the birth of a girl the jubilation is significantly reduced (Goichon 1927: 143-144).

In any event, the signs indicating preference for a boy are currently clear, but they have a different shape. In the specific case of our source, she admitted that she was very glad to have a son after her first daughter, because he will always be part of the family (bearing in mind that girls leave the family home to move to their husband's).

[42] Whispering the call to prayer and transmitting a message to the newborn to hear for the first time the true religion (from the Islamic point of view) and that the world is full of

Ž.: And he whispers the call to prayer … in its ear.

[Then, that's why you were asking whether the Faqih had said that to the baby.]

ʔĀ.: Yes.

Ž.: The call to prayer is whispered, and the baby's told: "death exists…"

[He didn't, he forgot.]

Ž.: Because, I don't know what happened, but when she went back home, he did that. I, when he came to my home, because I don't have an elderly man, I whispered the call to prayer instead of an elderly man.

[An elderly man, is it not a problem?]

Ž.: No problem, it's normal. What's important is that the baby must know, because you whisper the prayer, because the little girl has just been born. You tell her: 'God is great, God is great, I vouch that there is no other deity but God … Mohamed is God's envoy, go to prayer, go to salvation, the time for prayer has come…" in short, the call to prayer. When you finish, you tell her: "death exists, life and punishment exist, and…" all that's what exists in this world… you tell her in her ear.

[The first time she hears it.]

Ž.: Yes, she must hear that this is what's in life. There's a bit of everything. There are… problems, happiness, sorrow, there are… many things in life. Even though she's a little girl like this, little angel, the words you tell her…she knows what you've told her, even though she's like this. Because you whispered the words to her with the call to God. And God created her, do you understand?. He's everything. When the call is whispered…she's given her milk, or her mother feeds her, and she sleeps. Later, when the *sbūʕ* comes, seven days (*later*), people bring the lamb. If it is the first birth, the father of … the father of the girl and the mother of the girl (*maternal grandparents of the newborn*) bring the lamb. They are in charge, they prepare the *slīlu* and the cakes, depending on their means, according to their means. If they have a lot of money, they may make all the *sbūʕ*.

[It's like in any celebration, it depends on the means.]

Ž.: Yes, the *sbūʕ*, the first *sbūʕ* of the girl...

ʔĀ.: ...is on the part of the mother of...

Ž.: ...mother of... the mother of the girl, the mother of the bride.

[If it is the first-born son.]

Ž.: If it is the first-born son. Apart from the first-born son, (*the father*) manages by himself, he is the one who must make the *sbūʕ* it's up to him, no... why? Is it going to be you every time? She would always be giving birth and saying: "look, my mother-in-law is going to make me the *sbūʕ*". Very nice! Indeed! The first-born son, she takes him, buys clothes for him, the first-born. You buy him clothes and buy a pyjamas or a dressing gown for your daughter[43]. And for the baby, you buy all the clothes and his little bag. You buy the lamb, make cakes. This, in case of people who are quite well-off. And you put the chicken with…everything, everything (*all related with*) the *sbūʕ*. You count how many people you have, like

sorrow and bliss, was traditionally done by the midwife (Légey 1926: 84). In the urban environment, if that baby was born in a hospital, it is generally an elderly man who does this. But as we will see later, it was the grandmother of the newborn who did it instead.

[43] She refers to the mother of the newborn.

in a wedding. You count the people and the expenses you have to pay. (*If*) you don't have enough, you go and tell the gentleman who married your daughter, you tell him: "I'm not going to pay for the sacrifice and the *slīlu*". Like us, for instance. I prepared it yesterday; the sacrifice on my own, and the *slīlu*. This thing about the *slīlu* and the rest, which is what we can afford, I'm going to pay for. More than that, I don't have enough, you pay for it with your own money. Because, what's more important? It's the sacrifice, the name, the lamb. That's what's important. Another thing is not have… another thing, it's not compulsory to do it. If I had money, I would do it, it's my daughter. The birth, her first-born, without problems, but I don't have enough. The sacrifice I have to pay for is compulsory, I must see about doing it although… the person manages somehow, they know what to do, that sacrifice before the people, before the family and all that. That sacrifice is taken, all the family gets together when you are going to sacrifice that animal. They prepare these little bits of paper. They write names on them. You write down a name, Mārsya writes a name, this person writes a name. We have fun. We laugh. The names are written and they are placed like this, on a little tray and a little girl is brought in. She is told: "pick up a paper", do you understand? She picks up a paper, they open it and find Līna, for example, or Lāyla, or... they say: "this is the name which has been picked". Say: "yes, my name is the name which has been picked", do you understand?[44]

[Yes.]

Ž.: This is done three times. The third time is the good one, do you understand? The third is the good one, the name. That's it. If they agree, that's it. If they don't, they don't agree, the father is in charge. What's important is that they've done that game which is done... with the family. They have fun and laugh, the people cook chicken and they bring dishes with sweets and cakes. They prepare that, the family comes, they get together, they eat and drink tea, they cheer up with those *slīlāt*[45] of *slīlu* which I bought for the family.

ʔĀ.: And at the sacrifice, when the time of the sacrifice comes, (*the father*) says the name, the name of the girl. When he's going to… when he's going to do the sacrifice he says the name of the girl. That lamb already belongs to the girl, in honour to her name, do you understand?

"Līna, daughter of Rāšīd"... like this... he pulls out the knife in the name of the girl and of her father. Then, he carries out the sacrifice, that... that girl's lamb. Because the lamb is mandatory, more so than that of the feast of the lamb. If you don't have lamb in that feast, God forgives you.

[Really? The most important.]

Ž.: And this newborn, God doesn't forgive you, you must buy it in honour of his name, your girl or your boy. In each birth, not only for the first-born.

---

[44] In Légey 1926: 94-95 it is pointed out that when there are problems in choosing the name, chance is used: with two possible names, which are written on two pieces of wood (one bigger than the other), a passer-by is asked to pick one. Another solution registered by the author consisted of choosing the first name the people involved would hear spoken in the street.

[45] They consist of small vessels (generally in the shape of a basket) where a small amount of *slīlu* is placed and they are shared out during the celebration.

[For each birth.]

Yes, (*for*) each birth it must, it must be bought. More compulsory than that of the feast of the lamb, more that that of the feast of the lamb, the baby must be bought one so the name can be given to him through the sacrifice. Compulsory. Because the feast of the lamb is just *sunna*[46], not…

Ḫāyāt: exactly, the lamb.

Ž.: Yes, with the lamb, there's no other one. The lamb. And if you don't do the sacrifice, you owe it.

xxxx (*several sources speak at the same time*).

ʔĀ.: And if you're grown up, if you're grown up and your parents couldn't afford it, you buy it yourself (*the lamb*) and you sacrifice it in your name, even if you are grown up, you sacrifice it in your name.

Ž.: Your parents tell you: "we didn't celebrate the name giving, we didn't sacrifice in your honour. We couldn't afford to". The admit they didn't do the sacrifice.

ʔĀ.: They didn't do the sacrifice.

Ž.: Like Sālma. We... we went through a crisis at that time and I gave birth. And then, God protect (*us*), Lord of peace[47], some thieves robbed us, do you understand?

[In the shop.]

Ž.: In the shop, and we were in crisis, we didn't have anything. Asma was born (*mistake, she means her daughter Sālma,*), we didn't do the sacrifice in her honour. And until now, she's still waiting for her lamb. The moment we told her: "we owe you the lamb of… when better times come, we'll buy and we'll do your name giving". Do you understand? It is owed to you. You see, she'll even grow up, get married, for instance, and her name giving will still be owed to her

[Compulsory.]

Ž.: Yes, compulsory. Because you account to God for it. Do you understand?

[I have heard talking about something which may be only done in the north of Morocco, the *rāgəd*.]

Ž.: The *rāgəd* is... tell him.

ʔĀ.: The *rāgəd* baby.

Ž.: There is, there is…

[Does it exist also here, in Marrakesh or is it only in the north of Morocco?]

ʔĀ.: No, there is some, but , but, little.

[What is it?]

---

[46] Act or behaviour in agreement with the prophet's tradition.

[47] The frequent use of expressions denoting a call for protection in the religious sense or which reflect the union with God (*ḷḷāh yəstər* "may God protect (us)", *hād əš-ši lli ʕṭa ḷḷāh* lit. "this is what God gave us" (equivalent to *ṣāfī*), *əd-dāyəm ḷḷāh* "God shall remain, only God is eternal", *tkəl ḷḷāh* "trust God", *ḷḷāh yʕămmər had əḍ-ḍār*/ *ḷḷāh yʕămmərha ḍār*, "may God fill this house, fill her house" (in the sense of make it prosper), *ḷḷāh yəktər xīrək* "May God provide plentifully", *ḷḷāh yžīb ər-rzəq* "may God bring the worth") is typical not only in this source, but in most female sources under observation (from middle-aged generations and older). This does not mean that men do not use them, but it is true that less frequently than them, who tend to make a recurrent use of them in their speech.

ʔĀ.: You are, are pregnant, and the baby stays (*she means the foetus*) for one year. It may remain in your belly. For a year it may stay. You… you don't give birth at the right time. It stays, it stays, like that[48].

Ž.: Up to three years, up to three years.

ʔĀ.:Yes, it stays…

[Up to three years?]

Ž.: Yes, one says: "the *rāgəd* has woken up"

[Is that what you say?]

Ž.: Yes, the *rāgəd* has woken up. Why? These formulas of the Arabs are used[49], this hot stuff, and plants. And you use medicine… traditional medicine.

ʔĀ.: Natural remedies.

Ž.: That's it, and it's done. And with God's help it wakes up.

[Isn't that what sorcerers do?]

Ž.: No.

[Isn't it?]

ʔĀ.: No.

Ž.: No.

ʔĀ.: Natural remedies, do you understand?

Ž.: Like oregano.

ʔĀ.: It's like a pharmacy but only with herbs.

Ž.: Because the baby is *rāgəd*, asleep. It's alive, but with no energy[50]. It doesn't grow, it has nothing. Like that, asleep, do you understand? It has a soul, but has no…asleep.

ʔĀ.: It doesn't grow.

Ž.: It doesn't grow.

[But, is there a body, even though it's a small one?]

Ž.: Yes.

[Or there's nothing, just the soul?]

---

[48] One of the forms of facing the woman's sterility (whether real or not) consists of believing that she has the *rāgəd* inside her and has not woken up at all. To this end the woman could claim that she had some irregularities in her menstruation for a period in her life (which is usually frequent). This aspect is not tackled in this corpus. See Légey 1926: 69, where several techniques to "wake up" the *rāgəd* child are described.

[49] Our source refers to passages in the Koran written by a man with some religious status (*ṭāləb* or *fqīh*). The religious element legitimizes these practices of pagan origin. Fatima Sadiqi (Sadiqi 2003: 68-73) aptly points out three forms of control on the side of the woman in the Moroccan social context: magic and remedies from the popular culture (an element very closely linked to the female world); gold (basically for economic control) and cunning (very prevalent in the collective imagery and deeply represented through numerous proverbs).

[50] The idea that the foetus is dormant, tired and must be woken up or given strength to continue growing involves some of the practices to solve this problem consisting of remedies against tiredness, such as applying compresses of cold water on the belly of the alleged mother, preparing a beverage with oil and hare's bile (from the idea of fast movements intended to incite), or in the case of Jewish women, sweet stewed wine with cinnamon and roast meat on the belly (the food given to persons who have fainted, see Légey 1926: 70). The practice our source describes next goes along the same line.

Ž.: Just the soul, it may be this size.

ʔĀ.: There's a little skin, it's like this, a little skin.

[But it can't be seen.]

Ž.: It can't be seen.

ʔĀ.: No, it can't be seen.

Ž.: It can't be seen.

ʔĀ.: It doesn't grow. It stays like that in the belly, it doesn't grow.

[Up to three years?]

Ž.: It stays there for three years and wakes up, the *rāgəd*.

[Do you know anybody who had this happened to her?]

Ž.: Yes, it has happened. It happened to a woman. She had the *rāgəd* in her belly. For three years it was in her belly. She prepared cat thyme[51], cat thyme is sold with mint. And she drank it. She made it in the teapot and drank it. For three days she drank it every morning before breakfast. And the foetus didn't stay that… three days, after three days, seven days later she started to feel… it moved. She was like that, little by little, little by little, until the baby woke up. It woke up and started kicking.

ʔĀ.: It started to grow.

Ž.: It started to grow. She said... they told her that it had been a *rāgəd* child. It was asleep for three years in his mother's belly. He's fine now. Very well. He's a man now and has had children.

[With no problems?]

Ž.: He has no problems.

[Health problems...]

Ž.: Everything fine. Fortunately, that woman used to say by then...

[And when she has the *rāgəd*, everything in her is normal?]

Ž.: Normal, normal.

ʔĀ.: As if she wasn't pregnant.

Ž.: As if she wasn't pregnant. She may have her period and be pregnant. She may not have it, for instance.

[Can that be so?]

Ž.: She may have it and have the *rāgəd*.

[Then, at that time, if she doesn't have her period, she may know that she has the *rāgəd*]

Ž.: And may not want to get rid of it. Because some women have an abortion.

[How?]

Ž.: The abortion, she goes to the doctor and they do a curettage.

ʔĀ.: He operates on you.

[And it isn't legal.]

Ž.: Yes, it's bad.

ʔĀ.: And it isn't legal.

Ž.: It isn't legal.

[Even in your village some people carry out abortions?]

---

[51] Cat thyme (*teucrium marum*), used as medicinal plant usually to fight the effects of fainting due to low blood pressure.

Ž.: No, us in the village no, not in the village.

[There aren’t any.]

Ž.: There aren’t.

[Only in the city.]

Ž.: Only in the city. What else?[52]

[Is there any disease typical of women?]

ʔĀ.: Disease? Anaemia, anaemia. The most important disease a pregnant woman may have is anaemia.

[What is it?]

ʔĀ.: Anaemia, what’s it called...? I don’t know.

Ž.: She doesn’t have (*enough*) blood, she lacks blood.

Ḥāyāt: But anybody can suffer from that, not only women...

ʔĀ.: No, of pregnant women, most of them. Most pregnant women suffer from it. It is a condition that may be dangerous. It is the condition that may be dangerous. Its likely that she may suffer from it.

[What happens to her?]

Ž.: She needs calcium, she needs iron, she needs lots of things. When she goes to the doctor, he prescribes medicines against anaemia, lack of calcium, that, iron tablets. He tells her: “these tablets you must have until you give birth, so that the baby is not born with lack of, anaem… so that it doesn’t have anaemia”. And perhaps it doesn’t, doesn’t, doesn’t come out fine, for instance. Because the blood that she needs and that the baby needs to grow in her belly doesn’t have (*something’s missing).* Perhaps she has dizzy spells. It may be that … she’s pregnant, she has anaemia and the doctor doesn’t see that she needs … she may fall, she may feel dizziness.

ʔĀ.: She turns white.

[Poor thing, she feels dizzy.]

Ž.: Yes, something like that. Some people cough. Some have that cough, cough (*in*) the chest. But some keep coughing and coughing until they give birth. Some have it all through the pregnancy. And the normal disease for pregnant women, to vomit. Some vomit a lot and have cravings. The food, they don’t eat. Any food you give them, they don’t want I, they want food from elsewhere, for instance. Or bring her something from the street…

[She has cravings.]

Ž.: Yes, she has cravings. As if... or she asks some of her neighbours to give her something to eat, she doesn’t eat what she cooks. And some have a normal pregnancy. They eat anything, don’t get sick, don’t suffer from anything. And some women don’t eat the food from their own home, the water, the water from their home they can’t stand. Some can’t stand their husband. There are problems between her and him. She says to him: “you stink, you are not good-looking”. Seriously, it’s true[53]. She can’t stand him. Some men understand this way of

[52] This answer, accompanied by a facial gesture more stern than usual in our source, promptly indicated to us that it was not a suitable topic.

[53] We have noticed a greater tendency in women to reassert the credibility of their speech than in men through expressions such as *wa hăqq ḷḷāh lă-ʕḍīm* “I swear to God the Sublime”,

talking, they accept it. They know that that woman is not entirely in her right mind. He gives her… he respects her, respects… respects her decisions. Until that phase is over. And some men don't put up with that… that behaviour from the wife, he thinks she does it because she wants to. Problems come. They may even divorce. They even separate. Because he doesn't understand that… that phase that woman is going through that makes her behave like that. He believes she is like that deliberately. His family may act as conciliator and "please...", he is told: "no, look, your wife is pregnant, you must be patient with her. Was she like this with you at first?" For instance. They try to make them go back. To make him go back to his wife since (*what she suffers from*) is cured, and that three month period goes by. A three month period. And some, God protect us, have those cravings for nine months. That's what's difficult, when she is for three… until the nine months are over. Do you understand? When it's just three months, there's no problem. Until… when she goes back to normal, she eats again, she sees as usual, then she sees herself… like I. I couldn't bear my husband[54], I used to tell him: "you smell of yeast, you smell of flour… you stink". And he would tell me: "OK, I stink, it's OK, no…no problem at all". He would tell me: "OK, you don't want me to sleep with you..." he didn't sleep with me. For three months he didn't sleep with me. "My body, my body can't stand it". When that was over, he would laugh at me, he'd say: "I no longer stink? Fine, now". Some men understand women and those who don't, who don't put up with that...

[Everywhere.]

Ž.: Yes, everywhere. There are several types of men. And women, during the pregnancy, if they want something and they don't… don't find it or don't do it and they scratch somewhere, they pay for it. They pay for the craving on… on that… on their skin.

[Like this one, I have one (*showing a craving*).]

ʔĀ.: Craving.

Ž.: Even Rāšīd, has an olive here, a big one.

[An olive?]

Ž.: A big olive. I went to a neighbour's house and she gave me bread, olives and coffee. I was eating, I was about to finish, I had the last bit in my hand…of the bread I was eating; I had eaten all the olives. They had this salt, coarse salt. I like

b əṣ-ṣăḥḥ "really", *tā-năhḍăṛ mʕāk* "I'm talking to you (seriously)", *yāk?/yāk bəʕda?* "isn't it?", *tā-năhḍăṛ b əl-măʕqūl* "I'm serious", at times agglutinating several of these expressions: *wa ḥăqq ḷḷāh lă-ʕḍīm, tā-năhḍăṛ mʕāk b əl-măʕqūl.* It is hardly surprising that when they talk about *əl-kəlma ntāʕt l-ʕyālāt* it is opposed to *əl-kəlma ntāʕt əṛ-ṛžāl*, as, respectively, the speech you should not trust, said without premeditation *versus* what one can trust (Sadiqi 1995: 73-74 explain how some of these Moroccan sayings are but the reflection of the collective imagery regarding men and women).

While in other uses a difference in generations can be noted, the lack of credibility of the female speech is practically the same regardless of the age of the girl or woman (it must be remembered that from a religious point of view the testimony of a woman is worth half the man's, *cfr*. Trabelsi 1991: 95, and that public recognition is given to men, not to women).

[54] The husband of our source works as a *mūl l-ḥānūt*, the owner and sole attendant of a small grocery shop in the quarter.

black olives with that kind of salt. I had this bit left and I said: "I wish she'd bring me just one (*I*) would finish it with this bit". And my hand went here, I scratched. That's it. When I gave birth to Rāšīd, he had an olive here[55].

ʔĀ.: I have something here too.

Ž.:An olive it is indeed! And I told that woman, Ṃṃʷi Xəddūš. I told her: "Ṃṃʷi Xəddūš, this happened to me, this happened to me". When she held Rāšīd, because she came to congratulate me and all that, I told her: "look at the olive". She told me: "what…?". I told her: "that day I came to your house and you gave me…" She said: "Am I to blame? As God is my witness". She said: "I mean, I have no problem at all. At that time, tell me: "I want more olives", I give you olives". Because it's hard on that woman... like when you are eating ca… cakes, for instance. And I am pregnant. And I like those cakes you are having, you have… and I tell you: "give them to me". You can't… you can't refuse. If you know I'm pregnant, you'll give up and give them to me. Because it's not me who told you. I'm not in my right mind, I've told you: "I want those cakes". I fancy them because you were eating them, do you understand? That's what happened to Ṣūfya once. We were passing by the oranges stall. And one fell down. He said to us: "come and drink some orange (*juice*)". I said: "no, thanks, I don't drink orange (*juice*)". He had dropped one orange. And he…she picked that orange. He said to her: "no, madam, please". She had it in her hands. I said to him: "if …if… you'd seen how she'd picked it, you wouldn't say give it to me". She had bent with great effort to…at the end. He did like this (*beckoning from the distance*) and called her: madam! madam! And we returned where he was. What's the matter? Is anything the matter? We gave you the orange back". He picked a bag. He filled the bag with oranges and said to her: "here. I hadn't seen you, forgive me". So, he knows what a pregnant woman is like, do you understand? He gave her the oranges, he told her: "forgive me, I didn't see you when you gave me the orange". When she gave him the orange I told him: "if, if you'd seen how she picked that orange", because she saw the orange rolling and went straight for it, without thinking, do you understand? She picked it up, it was big and beautiful. And he told her...

ʔĀ.: Even though every xxxx like the one she picked up.

Ž.: The one she picked up.

ʔĀ.: xxxx like the one she picked up.

Ž.: And he gave it to her. "When I told you that this form of speaking I didn't …" he told me. "I swear I didn't, I didn't see her"[56]. I said to him: "I didn't

---

[55]Légey 1926: 7 reports one form of deleting a craving which consists of taking a ritual purifying bath with water from the well of a sanctuary. Jewish women performed a similar rite with the ritual bath of *mikveh*, like at the end of each menstruation.

[56] During the fragments of conversation reproduced by our main source, the dramatization is quite remarkable. The staging is very stressed, with changes in the voice, intonation, gestures. These features are more frequent and common in women than in men as we have noticed (see in this respect Mouhssine 1997: 28). In fact, it is claimed that women generally have a spectrum of different tones which is much wider than in men. When a woman wants to make her story more credible in non-familiar contexts, she uses a lower tone (similar to men's in this sense), whereas men would never resemble a woman in this sense (Sadiqi 2003: 97-100).

tell you anything". He called (*her*). And he gave her the bag of oranges. She said to him: "no, no, I don't want, really I don't want". He said: "look, by God that this bag does not come back to me". She didn't want it. He said: "take it". And that's it. He gave her that bag and she brought it home. I told her: "eat the oranges". She said: "no". Her husband came, it was he who squeezed them. No... she no longer had that craving for… Since she had picked up that or… orange. Who knows, if it is because she saw it and that orange fell or I don't know… nobody touched it, we were far from him. And that orange went (*onomatopoeia of the rolling orange*), it had fallen in Žāmăʕ lfna. And she went for it. He said: "thanks". I mean, as if picking it and giving it back. She picked it as if… well… do you understand? Without thinking. She picked up that orange that was on the floor. And I said to him…. Well…, she picked it up…well.. if you had seen how she picked up that orange you wouldn't say to her: "give it to me". When we moved away and he saw her belly he started calling us. He said to her: "take the oranges". She said to him: "no, no, I don't want them any more, I don't want them, I don't, I don't want", well, he said: "it's OK". He said: "by God, by God, I will neither sell them nor pick them up": He said: "take the oranges". I told her: "take them!" And she did. That's the story. What else? A boy had a watermelon here, a red watermelon.

[Why?]

Ž.: Because he... his wife was pregnant and she told her husband: "go and get a watermelon". When later that evening he came back home he didn't bring it and she scratched her face. Like this, a watermelon, here, in the middle of his face, an entire watermelon. The next day he brought her the watermelon but she no longer wanted it. He said to her: "I forgot", and consoled her.

[It has to be at the right time.]

Ž.: Yes, he forgot. And she scratched… I… Ṣūfya has a prawn here. A prawn, the red fish. I was buying fish, I saw the prawns and said: "if only he gave me, even just one prawn, and peeled it for me..." I was talking to myself. The problem is I knew the fishmonger, because if I had told him he would have given it to me, do you understand?

ʔĀ.: My cousin has a strawberry on her back, the strawberry season comes and it turns red and that part that's green, that…always, always, from summer to summer. Her back is always red. And it has little holes, I swear to God, like this, a strawberry.

Ž.: Like Ṣūfya, those... little fins on the prawn, red, like this. Her calf goes red, where she has the fish, the full thing, that goes up. It is a prawn. I only buy sardines, what I can afford. And I saw those prawns, red, shiny. I just wanted him to peel one form me and give it to me, with the salt they have.

ʔĀ.: And eat it like that?

Ž.: Eat it like that, I just wanted it like that. And I said: "I wish he'd give me just one prawn, I'd eat it". I was talking to myself. If I had told him… actually, he is Brāhīm. I was living in Dərb əž-žāməʕ. And I didn't tell him. He wasn't going to give me just one prawn, well… and I didn't, I didn't tell him, I scratched my leg and she got it on her leg, around here. She told me: "mum, if you had scratched your cheek I would have had a prawn on my cheek". She just got it on her leg. Rāšīd, show us the olive you have on your arm. Show them.

REFERENCES

Abu-Shams, L. 2002a. *Estudio lingüístico y textual del léxico relativo a la cocina y la alimentación en el dialecto árabe de Rabat (Marruecos).* Saragossa: University of Saragossa.

Abu-Shams, L. 2002b. "Tradiciones orales: las ceremonias nupciales en Marruecos", in *EDNA* 6, 253-262.

Aguadé, J./ Elyaacoubi, M. 1995. *El dialecto árabe de Skūra (Marruecos).* Madrid: CSIC.

Cohen, D. 1963. *Le dialecte arabe ḥassānīya de Mauritanie (parler de la Gebla).* Paris: Klincksieck.

Colin, G.S. 1993. *Le dictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain.* Sous la direction de Zakia Iraqi-Sinaceur (8 vols.). Rabat: Al-Manahil-Ministry of Cultural Affairs.

Goichon, A.M. 1927. *La vie féminine au Mzab: étude de sociologie musulmane.* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Heath, J. 2002. *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic.* New York: Routledge Curzon.

Kahn, M. 1975. "Arabic emphatics: The evidence for cultural determinants of phonetic sex-typing", in *Phonetica* 31, 38-50.

Légey, F. 1926. *Essai de folklore marocain.* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Lévy, S. 2010. *Parlers arabes des Juifs du Maroc.* Saragossa: IEIOP.

Loubignac, V. 1952. *Textes arabes des Zaër. Transcription, traduction, notes et lexique par Victorien Loubignac.* Paris: Librairie Orientale et Americaine.

Prémare, A. L. de 1993-1999. *Dictionnaire arabe français.* (12 vols.). Paris: L'Harmattan.

Moscoso, F. 2002. *Estudio lingüístico de un dialecto árabe del Sūs (Marruecos). Basado en los textos recopilados por E. Destaing.* [CD] Cadix: University of Cadix.

Mouhssine, O. 1997. "Parler féminin et stigmatisation sociale au Maroc", in *Peuples Méditerranéens* 79, 25-34.

Sadiqi, F. 1995. "The language of women in the city of Fès, Morocco", in *International Journal of the Sociology of Language* 112, 63-79.

Sadiqi, F. 2003. *Women, Gender and Language in Morocco.* Leiden-Boston: Brill.

Trabelsi, C. 1991. "De quelques aspects du langage des femmes de Tunis", in *International Journal of the Sociology of Language* 87, 87-98.

Vicente, Á. 2000. *El dialecto árabe de Anjra (norte de Marruecos). Estudio lingüístico y textos.* Saragossa: University of Saragossa.

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009), pp. 121-152

Expression de la politesse et de la civilité dans la société sanaanie

Politeness and courtesy in Sanaani society

Hanan Maloom / Julien Dufour / François Dumas*

Abstract

The inhabitants of Sanaa consider the *mīzih,* the sanaani politeness, as one of their main characteristics and an important part of their cultural heritage.The good manners and expressions of politeness, which rule and reflect the relationships between social classes, genders, generations and, eventually, between individual and community, constitute a privileged observatory of the social and linguistic transformations in modern Yemen.

Resumen

Los habitantes de Sanaa consideran que la cortesía, *mīzih,* es una de sus características así como una parte importante de su herencia cultural. Las buenas maneras y la cortesía, que marcan y reflejan las relaciones entre clases sociales, sexos, generaciones y, en última instancia, entre el individuo y la sociedad, son un observatorio privilegiado para las transformaciones sociales y lingüísticas en el Yemen moderno.

Keywords: Sanaani Arabic, politeness, Yemen.
Palabras clave: árabe de Sanaa, cortesía, Yemen.

La *mīzih*, le code de politesse, est un élément essentiel de l'identité sanaanie, à tel point que c'est souvent par l'emploi de formules de politesse raffinées que les informateurs caractérisent le dialecte de Sanaa. Les vents de l'histoire – et en particulier l'exode rural – ont bouleversé en cinquante ans cette société citadine et, à bien des égards, rien n'est plus comme avant. Mais rien non plus n'a disparu du jour au len-

* **Hanan Maloom, doctorante à l'Iremam, Université de Provence.**
E-mail : *hanan_maloom@yahoo.fr*
Julien Dufour, Université de Strasbourg.
E-mail : *julienetiennedufour@hotmail.com*
François Dumas, enseignant d'arabe, Angers.
E-mail : *dummassamud@orange.fr*
Cet article représente avant tout le travail de Hanan Maloom, aussi bien en ce qui concerne la recherche de terrain que la rédaction. François Dumas et Julien Dufour ont cependant longuement collaboré à la mise en forme de l'article, à l'établissement des transcriptions et à la réflexion sur un certain nombre de points.

demain, et la culture sanaanie traditionnelle perdure en partie. Surtout, elle reste un mythe fondateur puissant, campé dans un passé désormais révolu mais dont le prestige est grand. Les codes de politesse suivent les changements de la société et, dans une large mesure, les révèlent. Ils constituent donc un observatoire privilégié des évolutions sociales et linguistiques du Yémen contemporain.

Les pages qui suivent veulent donner une idée du champ couvert par la politesse sanaanie. Il s'agit surtout d'un état des lieux. De nombreuses questions demanderaient un approfondissement de la recherche pour être soulevées. Ainsi, il faudrait se demander systématiquement quel est le rapport entre la norme édictée et la pratique réelle de la société. Les réponses qu'on obtient quand on interroge des informateurs sur les règles et formules de politesse ne correspondent que de loin à ce qu'on observe dans les comportements sociaux, comme il est normal. De même, pour chaque formule de politesse, il faudrait déterminer ce qui est contraignant et ce qui est laissé au choix du locuteur. La plupart des formules, en effet, laissent place à une certaine dose d'inventivité à l'intérieur d'une structure générale. Cette inventivité est même sans doute la qualité par excellence du Sanaani idéal – plus que la connaissance d'un répertoire d'expressions, certes nécessaire – et fonctionne socialement comme un jeu, auquel on prend plaisir tout en cherchant à y briller. Des différences apparaissent, d'autre part, entre l'usage masculin et l'usage féminin (même si elles tendent sans doute à se réduire). Il faudrait pouvoir en apprécier systématiquement la portée – dans une société où une même personne peut difficilement étudier les deux usages en profondeur. Et la simple question du « qui vouvoie-t-on » pose toute la vaste question des structures sociales sanaanies et de leur évolution contemporaine.

Les formules de politesse seraient également susceptibles d'une analyse linguistique : emplois optatifs de l'accompli, de l'inaccompli, du futur ; démotivation de certains termes, dont le sens dénotatif devient négligeable (comme dans les expressions avec *ʕāfiyih*, par exemple), à tel point que les informateurs deviennent parfois incapables de les expliquer ; structuration par réponse, souvent avec reprise d'un terme-pivot qui permet de surenchérir (*gadiḥnā fāgidīn lak – fagadat lukum al-ʕāfiyih – aḷḷāh yiʕāfīkum* ou bien *ḥayyā ḷḷāh man jā – ḥayyā l-bayt w-ahlih – ḥayyā man daxalih*). La langue de ces formules pourrait enfin être analysée comme une forme d'arabe moyen, où des éléments d'arabe classique (y compris avec présence d'*iʕrāb*) se mêlent à l'arabe dialectal.

Notons au passage que la traduction en français de ces formules est un casse-tête insoluble. Soit on en cherche – de façon contestable – l'équivalent français, mais alors la traduction n'apporte pas grand-chose au lecteur, déjà instruit par les explications, et qui veut comprendre le mot à mot. Soit on suit le dit mot à mot, et l'on risque le ridicule. On a cherché à être pratique, au cas par cas, sans s'astreindre à suivre une règle immuable.

Nous dirons donc à notre lecteur *iḥmilūnā ʕalā s-salāmih wa-sāmiḥūnā ʕalā t-tagṣīr*, en espérant qu'il voudra bien pardonner nos manquements et qu'il prendra plaisir à plonger dans le monde délicat et arborescent de la politesse sanaanie. Nous nous attacherons ainsi à présenter l'essentiel des expressions de politesse en usage dans la ville de Sanaa, que ce soit chez les hommes ou chez les femmes, sachant que les deux communautés sont assez strictement séparées dans la société citadine, même si les codes et modes d'expression sont finalement en général communs aux deux genres, comme on le verra.

Les principaux éléments de cette étude sont issus de notre fréquentation de la société sanaanie et des explications fournies par nos informateurs – dont l'âge va de 22 à 58 ans, hommes et femmes – sur les expressions en usage dans les différentes situations de la vie quotidienne. Nous nous sommes appuyés à l'occasion sur les *Amṯāl yamāniyyah* d'al-Akwaʕ et les *Amṯāl ṣanʕāniyyah* de Asmā Muḥammad.

La société sanaanie et la politesse

La première caractéristique de cette société citadine traditionnelle est son attachement à un corpus d'expressions usuelles. L'ensemble des expressions de politesse constitue ce que les habitants de Sanaa appellent *mīzih* « distinction, marque de respect », le verbe correspondant étant *mayyaz*. On dit *man mayyaznī šibr mayyaztih ḏirāʕ* « Qui m'honore d'un empan de politesse, je l'honore d'une coudée »[1], c'est-à-dire que l'on s'efforce de redoubler de politesse à l'égard de celui qui vous témoigne du respect.[2]

Les natifs de Sanaa considèrent que la politesse constitue une particularité qui distingue leur parler de ceux des régions voisines : *iḏā gad al-laṭāfih min ḥuḍūr, fa-l-mulk min jaḥr al-ḥimār*, « Si la courtoisie sort de Ḥuḍūr, alors la royauté sort du cul d'un âne ». Ḥuḍūr est une localité bien connue à l'ouest de Sanaa, dont les habitants constituent un sujet de plaisanterie pour leurs voisins sanaanis. Et si l'on croit que Ḥuḍūr peut être le berceau de l'amabilité et de la civilité, on peut aussi bien croire qu'un âne peut accoucher d'un roi. Comme disent les Sanaanis : *ṣāḥib ṣanʕā ṣāḥib mīzih, yidrī kayf yimayyiz an-nās wa-yiḥayyin*, « Le Sanaani est homme de politesse, il sait trouver la bonne formule au bon moment ». On dit encore : *gaššām ṣanʕā wa-lā šayx al-bilād*[3], « Mieux vaut un jardinier de Sanaa qu'un cheikh de la campagne » ; le *gaššām* est le cultivateur et vendeur de légumes, issu des couches inférieures de la pyramide sociale sanaanie, et l'on doit comprendre que le *gaššām*

[1] al-ʔAkwaʕ 1984, p. 1285, proverbe n°5685.

[2] Note sur la transcription. Bien que les deux phonèmes de l'arabe ancien correspondant au *ḍād* et au *ẓāʔ* de l'arabe classique soient parfaitement confondus en sanaani, ils seront ici rendus respectivement par *ḍ* et *ẓ*, cette notation artificielle ayant pour but de ne pas dérouter le lecteur arabisant ; la réalisation sanaanie est une spirante interdentale sonore pharyngalisée. La graphie est globalement phonologique et vise à rendre les morphèmes facilement identifiables ; les élisions ne sont notées que lorsqu'elles sont quasi-obligatoires : *mā štī llā salāmatak* pour *mā ʔaštī ʔillā salāmatak*. De façon inverse, la *hamzah* initiale n'est notée que lorsque qu'il nous a semblé que l'usage imposait rigoureusement qu'elle soit prononcée. Le *-š* pronom affixe de deuxième personne du féminin singulier n'est pas séparé du mot auquel il s'affixe : *jāš* « il est venu te voir » ; en revanche le *-š* deuxième partie du morphème discontinu de négation est séparé par un trait d'union : *mā jā-š* « il n'est pas venu ». La conjonction de coordination *wa-* est toujours orthographiée ainsi, bien qu'elle puisse souvent être réalisée *wi-* ou *wu-*. Le phonème /i/ bref est toujours transcrit *i*, bien qu'en contexte emphatique il soit le plus souvent réalisé [u], se confondant avec /u/. D'autres détails de prononciation ne seront pas notés. Ainsi, le /ṭ/ est normalement un phonème sonore, sauf quand l'entourage phonétique impose qu'il s'assourdisse (gémination, assimilation dans un groupe consonantique). Les occlusives sonores (/b/, /d/, /j/, /g/, /ṭ/) subissent un assourdissement quand elles sont géminées (du moins à la détente). Un /h/ final de mot, devant la plupart des consonnes initiales subséquentes, disparaît en provoquant la gémination de la consonne en question (et son assourdissement si c'est une occlusive sonore).

[3] Al-ʔAkwaʕ 1984, p. 816, proverbe n° 3271.

de Sanaa est plus distingué et aimable que les chefs de village, même s'ils sont d'un rang social supérieur. Inversement, les habitants des campagnes considèrent que les Sanaanis manquent d'hospitalité et d'égards envers autrui. Dans la conversation la politesse est d'abord le reflet des statuts respectifs des deux interlocuteurs.

Termes d'adresse

L'usage est d'appeler une femme plus âgée que soi *yuṃṃih*, « mère », et un homme plus âgé *yābih*, « père ». Aujourd'hui on dit aussi *yā xālih* et *yā ʕamm* respectivement. On dit *yā uxtī*, *yā xī*, « sœur », « frère », à quelqu'un qui est sensiblement du même âge que soi.

Auparavant, la société sanaanie était monarchique et divisée en classes sociales, mais depuis l'avènement de la République et les transformations socio-politiques et les mouvements migratoires divers, les divisions sociales et leurs manifestations ont évolué, sans toutefois s'effacer de la mémoire collective. Les rituels d'usage se sont transformés, comme celui qui consistait, pour la classe inférieure de la société sanaanie, celle des *banī l-xums*, à manifester leur soumission et leur déférence aux classes supérieures telles que les *hāšimiyyīn*, les *guḍāh* et les *tujjār*, en vouvoyant leurs membres tandis qu'eux les tutoyaient ; de même que les membres des catégories sociales supérieures n'appelaient pas ceux de la classe inférieure *yā xī*, *yā uxtī*, ou, pour les plus âgés, *yābih* ou *yuṃṃih*, mais par leur prénom, ou bien par le nom du métier qu'ils exerçaient : *yā ʔusṭā*, *yā muzayyin*, *yā gaššām*. Certains prénoms étaient d'ailleurs tacitement interdits aux membres des classes inférieures, tels que ʔAḥmad ou Gāsim, d'autres leur étaient fréquemment attribués : Ḥamūd, Musʕid, Saʕdiyyih, Ḥamūdih.

Actuellement, la situation a changé et les personnes issues des classes sociales inférieures n'emploient plus le vouvoiement pour s'adresser aux classes supérieures ; la hiérarchie sociale traditionnelle n'a d'ailleurs officiellement plus de sens au plan politique. Ils utilisent comme tout un chacun les appellatifs *yā xī*, *yā uxtī*, *yābih*, *yuṃṃih*, on les appelle par le nom sous lequel ils se présentent et peuvent exercer des métiers qui leur étaient auparavant interdits, comme médecin, enseignant ou officier.

On ne doit pas oublier les juifs de la ville de Sanaa, qui, jusqu'à leur départ pour Israël en 1948, donnaient à tout homme inconnu le nom de *sīdī Aḥmad* ou, dans les autres villes et villages du Yémen, *yā jārī* « mon voisin »[4]. Un musulman, en revanche, abordait un juif en l'appelant *yā Sālim*, *yā Yiḥyā*, *yā Saʕīd*, car c'étaient des prénoms répandus dans la population juive. Il était hors de question de dire à un juif *yā xī*, *yā uxtī*, *yābih*, ou *yuṃṃih*. Le vouvoiement n'était pas de mise avec les juifs.

Pour appeler les étrangers (Somaliens, Éthiopiens, Indiens, Asiatiques ou Européens) résidant au Yémen, surtout à Sanaa, on peut employer les mots *duktūr* et *ustāḏ*. On n'appelle pas *yā xī* quelqu'un qu'on imagine n'être pas musulman ; le terme le plus souvent utilisé est alors *yā ṣadīg* « ami ! ».

Un aveugle est appelé *yā baṣīr*, « clairvoyant », et évoqué par cette même dénomination. Un borgne est appelé *yā farīd*, « unique », ou *yā baṣīr*. Un enfant illégitime est désigné comme *aṭ-ṭāhir ibn al-najas* « pur enfant de la souillure », et non *ibn al-ḥarām*, « fils du péché » ou *zanwih*, « enfant adultérin ».

[4] Al-ʔAkwaʕ 1984, p. 775.

Pour parler d'un homme avec respect, en particulier en sa présence, on dit *al-ʔax*, « le frère », ou encore *aṣ-ṣinw*, synonyme du précédent mais qui tend à disparaître de l'usage courant. On s'adresse à lui en disant *yā ʔax muḥammad* ou *yā ṣinw*.

Les gens de Sanaa ont des diminutifs honorifiques qui remplacent certains prénoms : al-ʕIzzī pour Muḥammad, al-ʕImād pour Yiḥyā, al-Ṣufī pour ʔAḥmad, al-Faxrī pour ʕAbd Aḷḷāh, al-ʕAlam pour Gāsim, aṣ-Ṣārim pour Ibrāhīm, aš-Šarafī pour al-Ḥusayn ou al-Ḥasan, al-Jamālī pour ʕAlī, al-Wajīh pour tous les prénoms composés du mot ʕAbd, « serviteur », suivi d'un des qualificatifs divins (comme ʕAbd ar-Raḥmān, ʕAbd al-Karīm, etc.), al-Ḥusām pour Muḥsin, aḍ-Ḍiyā pour tous les autres prénoms.

Un fils s'adresse à sa mère en disant *yuṃṃih*. La mère lui répond en disant *uṃṃī* ou, dans les moments d'intimité, *uṃṃī wa-rūḥī* « ma mère et mon âme », *uṃṃī wa-ʕaynī* « ma mère et mon œil », *uṃṃī wa-galbī* « ma mère et mon cœur », ou encore *uṃṃī wa-naxsī* « ma mère et mon souffle ». De plus en plus, on entend *ṃāṃah*, mais la réponse de la mère reste inchangée.

Le fils appelle son père *yābih* et le père lui répond *abī* « mon père » ou, dans les moments d'intimité, *abī wa-ʕaynī*, *abī wa-rūḥī*. Si aujourd'hui de plus en plus de garçons disent à leur père *ḇāḇah*, il est d'usage qu'après l'adolescence, tous les garçons appellent leur père *yābih* et leur mère *yuṃṃih*. Les parents appellent les enfants par leur prénom et les tutoient.

Quand on demande un service à quelqu'un, on l'appelle *yā ʕizzī*, « mon cher » ; ainsi, chez l'épicier : *yā ʕizzī, iddī lanā gārūrih mā*, « mon cher, donne-moi une bouteille d'eau ».

Quand un homme appelle une femme de sa connaissance dans la rue, il s'adresse à elle en utilisant le nom de son fils ou de son mari, ou de la famille de son mari, et non son prénom ou son nom de famille à elle. Par exemple, si elle a un fils du nom de Muḥammad, il s'adressera à elle en l'appelant Muḥammad. Pour attirer son attention, il emploiera habituellement l'interjection *yowh*, car il est malséant d'appeler une femme par son prénom. Pour cette raison, il est d'usage dans certaines familles d'attribuer aux filles un second prénom, de genre masculin, connu et utilisé exclusivement dans l'entourage familial. De plus en plus, on désigne une mère de famille en faisant référence à son fils (par exemple *Umm Hānī*). Même si elle n'a pas de fils, on utilisera un prénom faisant allusion au fils qu'elle est censée espérer mettre au monde, ou Muḥammad, le prénom du Prophète.

Une femme qui en rencontre une autre dans la rue adopte le même comportement. Une célibataire sera désignée par le nom de son frère, ou de son père, ou par son nom de famille. Dans un lieu public, on ne s'adresse jamais à une femme en l'appelant par son nom, comme si celui-ci devait rester secret.

De même, l'épouse n'adresse pas la parole à son mari en l'appelant par son prénom, mais par le prénom du fils aîné (par exemple *Hānī*) ou, de plus en plus actuellement, par une expression du type *Abū Hānī*. Dans ce cas aussi, une femme attire l'attention de son mari par l'interjection *yowh*. Si une femme se trouve obligée d'appeler un homme qu'elle ne connaît pas, elle emploie l'expression *yā xī*, « mon frère », ou *yā bnī*, « mon fils », si elle est plus âgée que lui. Autrefois, une femme s'adressant à un homme employait la deuxième personne du pluriel. Cet usage perdure vis-à-vis des personnes âgées, ou de rang social élevé, ou encore avec les parents ou l'époux.

Quand un homme s'adresse à une femme il l'appelle *yā uxtī*, « ma sœur », ou *yā bintī*, « ma fille », ou encore *yā ḥājjih* si elle est plus âgée (au sens propre, *ḥājjih* désigne une femme ayant accompli le pélerinage à la Mecque) et utilise en général la deuxième personne du singulier. D'autre part, une femme doit éviter de s'adresser à un homme qui ne fait pas partie de sa famille, sauf si c'est absolument nécessaire comme, par exemple, lors d'un échange commercial ou pour demander un renseignement important ; cela se fait dans un lieu public et à la vue de tous. La vie moderne tend à faire évoluer cette situation, et il n'est pas rare aujourd'hui, sur le lieu de travail ou à l'école, d'entendre une femme appelée par son prénom.

Comment on parle de quelqu'un en présence d'un tiers

Si un homme parle de son épouse devant des amis ou des étrangers, il en parle à la troisième personne du masculin pluriel (pronom *hum*)[5]. Pour dire « j'ai appelé ma femme au téléphone », il dira *ittaṣalt bi-l-ʕāyilih*, « j'ai appelé la famille ». S'il a une conversation téléphonique avec sa femme en présence d'amis ou d'hôtes, il emploie la deuxième personne du masculin pluriel : *ʔalū, aywih, mā tištaw*, « allô, oui, que voulez-vous ? ». Beaucoup d'hommes, s'ils parlent à une femme au téléphone, utilisent systématiquement la deuxième personne du masculin pluriel, masquant ainsi l'identité sexuelle de leur interlocuteur.

Lorsque quelqu'un évoque son père devant des tiers, il emploie le mot *al-wālid*, « le père, le géniteur », et pour sa mère *al-wālidih* ; pour sa sœur, il dira *al-karīmih*, « la généreuse » ; pour son épouse ou sa fille *al-ʕāyilih* « la famille ». Les parents par alliance, comme par exemple le beau-frère, sont appelés *an-nasab*, mais on appelle le père de son épouse *ʕammī*, « mon oncle paternel ».

Le pluriel de politesse

L'utilisation du pluriel de politesse est une particularité de Sanaa et de quelques villes du Nord. L'enfant vouvoie son père et sa mère, ainsi que les adultes qui ont autorité sur lui ou ont un statut social élevé. L'épouse vouvoie son mari, mais celui-ci lui parle à la deuxième personne du féminin singulier.

C'est cet usage qui reçoit par excellence le nom de *tamyīz*, « distinction honorifique ». On dit : *yimayyiz az-zaġīr al-kabīr wa-l-marih al-rajjāl*, « l'enfant doit honorer l'adulte et la femme doit honorer l'homme ».

Le respect et la politesse envers les aînés sont une obligation morale, même si la différence d'âge est minime, comme le rappelle l'adage : *mayyiz man akbar minnak bi-yawm*, « honore celui qui a un jour de plus que toi ». On vouvoie normalement les aînés, alors que l'on tutoie les cadets. Le plus jeune baise la main du plus vieux (en particulier du père, du grand-père et des plus âgés de la famille) et se voit remercier pour cette marque de respect. Une femme ou une jeune fille s'entendra dire par une personne plus âgée *islamī sallamiš wa-n-nabī kallamiš*, « merci, que Dieu te garde en bonne santé et que le Prophète s'adresse à toi », ou *islamī, silimtī š-šarr wa-l-ʕanā wa-gāl ʕaṯratiš wa-jiʕiliš min al-fāyizīn wa-jiʕiliš fī kull ʕirg ʕāfiyih wa-fī kull xaṭwih ḥasanih*, « merci, puisses-tu échapper au mal et aux souffrances, que Dieu fasse disparaître tes difficultés, qu'il te mette au nombre des victorieux, qu'il fasse

[5] Le dialecte de Sanaa distingue au pluriel le masculin du féminin, aussi bien dans la morphologie pronominale que dans la morphologie verbale.

couler la santé dans chacune de tes veines et compte chacun de tes pas comme une bonne action » ; elle répondra *āmīn, aḷḷāh yisallimkum wa-yiʕāfīkum*. Au plus âgé que soi on laisse la meilleure place dans une assemblée, et l'on ne doit pas lui couper la parole. Dans une file d'attente, le plus âgé peut passer avant le plus jeune et lui dire *yigūlū ʔaḷḷāhu akbar wa-mā gālū-š aḷḷāhu azġar*.

Salutations

Dire bonjour

Après la prière de l'aube (*fajr*), ainsi qu'après celle du matin (*ḍuḥā*), un homme comme une femme disaient *ṣbaḥtū* à un homme comme à une femme ou à un groupe. La réponse était *ṣabbaḥkum* / *ṣabbaḥak* / *ṣabbaḥaš aḷḷāh b-al-xayr wa-l-ʕāfiyih* (respectivement masculin pluriel, masculin singulier, féminin singulier), « que Dieu vous donne un matin de salut », ou *ṣabbaḥkum b-al-xayr wa-l-ʕāfiyih*.

Les usages ont changé sous l'influence de l'Égypte[6]. On dit maintenant *ṣabāḥ al-xayr*, salutation utilisée aussi après les autres prières (*ḍuḥā*, etc.), et la réponse usuelle est *yā ṣabāḥ al-riḍā*, qui est une expression plutôt yéménite, ou bien *ṣabāḥ an-nūr*. Dans les milieux influencés par le courant wahhabite, on dit plutôt *as-salām ʕalaykum* (réponse : *wa-ʕalaykum as-salām wa-raḥmatu ḷḷāh wa-barakātuh*), expression qui tend à supplanter toutes les autres formules de salutation à toute heure, du matin jusqu'au soir. Peu de gens aujourd'hui utilisent encore *ṣbaḥtū*, sinon quelques personnes âgées et quelques femmes, très peu d'hommes. Selon l'un des informateurs, âgé de 22 ans, c'est une formule réservée aux femmes et qui ne sied pas aux hommes.

Le matin tôt, il n'est pas bien vu d'apporter une mauvaise nouvelle ou de se mettre en colère. À celui qui se laisse emporter par la colère, homme ou femme, on dit *ṣubāḥah*, puis *iṣbaḥ lak ṣabḥah wa-ṣafrā* ou, à une femme *iṣbaḥī liš ṣabḥah wa-ṣafrā*, « [accueille le matin avec joie sinon] tu seras atteint(e) par la fringale et la jaunisse »[7].

Du *ẓuhr* au *maġrib*, on dit *as-salām ʕalaykum* (réponse : *wa-ʕalaykum as-salām wa-raḥmatu ḷḷāh wa-barakātuh*). En fait, on entend en général aujourd'hui *masā al-xayr*.

Du coucher du soleil jusqu'au soir, on dit à un homme comme à une femme *ka-msaytū*. La réponse attendue est *masā al-xayr wa-l-ʕāfiyih* ou *masā an-naʕīm wa-l-ʕāfiyih*. Aujourd'hui on emploie de plus en plus *masā al-xayr*, à quoi l'on répond *masā al-xayr wa-l-ʕāfiyih* ou *masā an-nūr wa-l-ʕāfiyih*. Les milieux islamistes préfèrent employer *as-salām ʕalaykum*. Comme pour *ṣbaḥtū*, la salutation *ka-msaytū* est perçue par certains jeunes informateurs comme employée seulement par les femmes.

Dire au revoir

Tous, à toute heure, disent aujourd'hui *maʕ as-salāmih*, et l'on répond par la mê-

---

[6] Que ce soit par l'intermédiaire des enseignants égyptiens au Yémen, ou de la radio et de la télévision, ou à cause des relations sociales, économiques et politiques qui se sont établies après l'avènement de la République en 1962 avec le soutien de l'Égypte.

[7] La *ṣubḥah* est un mal se manifestant par une gloutonnerie insatiable. La *ṣafrā* est la bile, qui provoque la maigreur et le jaunissement du teint.

me formule ou par *fī amāni llāh*. Les femmes emploient au pluriel *xāṭirkum*, au féminin singulier *xāṭiriš*, au masculin singulier *xāṭirak*. On l'entend chez certains hommes, mais l'expression est plutôt rejetée dans la société masculine, où son emploi est ressenti comme ironique, ou réservé pour s'adresser aux femmes ou aux personnes proches (parents, épouse, ami intime).

Notons que les formules du type « veux-tu quelque chose de moi ? » sont très fréquentes au moment de se quitter, au téléphone comme de vive voix. Elles sont bien sûr conventionnelles, et ce n'est normalement pas le moment d'introduire une requête, bien qu'elles soient prononcées sur un ton interrogatif et qu'il soit malpoli de ne pas attendre la réponse ou de paraître ne pas s'en soucier. Relevons : *mā tištī ḥājih ? tištī šī wallā šī ? tištī ḥājih wallā šī ? tištī šī wallā ḥājih ? ayy xidmih (wallā šī) ? ayy xadamāt ? ayy awāmir (wallā šī) ?* La réponse est généralement du type *tislam* / *šukran* / *aḷḷāh yiftaḥ ʕalayk*, suivi ou non de *mā ništī llā salāmatak*, « je ne veux que ta santé ». On peut aussi répondre *salāmatak* tout court. Cela suffit à clore une conversation, et chacun peut s'en aller, ou raccrocher, bien qu'un *maʕ as-salāmih – fī amāni llāh* soit encore possible.

Les salutations dans les occasions sociales ou les réunions publiques.

L'usage exige qu'un homme ou une femme pénétrant dans une assemblée salue tout le monde en commençant par la droite. On se serre la main (la droite dans la droite) en se baisant mutuellement le dos de la main. Aujourd'hui, certaines femmes se contentent d'une poignée de main, sans baiser. Elles peuvent aussi se serrer la main, puis celle qui est debout porte les lèvres à l'intérieur de sa propre main, tandis que celle qui est assise se contente de la poignée de main. Selon une informatrice, il s'agit d'un usage étranger à Sanaa et emprunté aux tribus immigrées récemment dans cette ville.

Si un homme pénètre dans une assistance si nombreuse qu'il lui est malaisé de circuler et qu'il craint de manquer de politesse en ne saluant personnellement qu'une partie des hommes présents, il adresse un salut collectif en prononçant : *salām taḥiyyih*. On lui répond *ablaġt* ou *tislam* ou *man gāl yislam*. Après cela, il serait inconvenant qu'il adresse un salut individuel à quiconque, car ce serait faire affront aux autres. En prenant congé, il doit faire ses adieux à l'assemblée en disant *timsaw ʕalā xayr* ou *astaʔḏinkum wa-timsaw ʕalā xayr* ; on lui répond *massāk b-al-xayr wa-l-ʕāfiyih*. Il peut dire aussi *bi-raʔyakum yā rijāl*, « avec votre assentiment, messieurs », et il lui est répondu *raʔyak maʕāk* ; cette formule est usitée en milieu tribal. On dit aussi *annas aḷḷāh bi-ḥayātkum*, « que Dieu rende votre vie agréable », réponse : *ḥayātkum al-ʔuns*.

Quand une femme arrive au milieu d'une assemblée nombreuse, elle porte les deux mains à ses lèvres – ou bien sa seule main droite – et envoie un baiser collectif. Les autres femmes lui adressent la formule *tislamī*. Pour saluer une femme de sa connaissance dont elle ne peut s'approcher sans risquer de déranger les autres, elle pose sur sa main droite un baiser qu'elle envoie en agitant la main en direction de celle qu'elle veut saluer, tout en prononçant silencieusement : *kayf antī ?* L'autre répond de la même façon, en disant sans faire entendre sa voix : *al-ḥamdu li-llāh, sallamiš wa-ʕāfāš*. On dit *as-salām naẓar*, « le salut est un regard », c'est-à-dire « un regard tient lieu de salut ». En partant, la femme salue l'assemblée en disant : *xāṭirkum wa-massākum b-al-ʕāfiyih* ; on lui répond *massākum b-al-xayr wa-l-ʕāfiyih* ou *massāš* au singulier.

Dans une assemblée masculine, un homme assis salue son compagnon debout par *al-gāyim ʕazīz*, « celui qui est debout est cher » ; l'autre lui répond *al-jālis afḍal*, « celui qui est assis est meilleur ». Puis ils se serrent la main, ou bien s'embrassent sur les joues, ce qui est un usage récent. On dépose un baiser sur l'épaule des proches : oncle paternel ou maternel, amis intimes. On baise la main de ses parents ou de ses grands-parents.

En entrant dans une assemblée, un homme peut dire *wa-rayyaḥhum*, « que Dieu les mette à l'aise » ; l'assemblée répond *wa-hū baynahum*, « lui y compris ».

Lorsque, dans une assemblée, est présent un homme devant qui on doit faire preuve de circonspection dans ses propos, on dit *aš-šarīm fī š-šams w-aš-šams ḥāmiyih*, « la faucille est au soleil et le soleil est chaud », allusion immédiatement comprise par tous. Dans la même intention, on pourra dire *ar-rāzim hānā* « l'oppression est ici », le mot *rāzim* désignant une sensation d'oppression qui saisit un homme pendant son sommeil et l'empêche de se lever.

Éléments de la conversation

Au téléphone

Le téléphone s'implante peu à peu à Sanaa après la Révolution et, aujourd'hui, on peut dire qu'il est installé dans chaque maison et même dans de nombreux véhicules privés. Les téléphones portables foisonnent.

Si les deux interlocuteurs sont de même sexe, alors il y a échange de salutations : *alūh*, dit celui qui décroche – *alūh, as-salām ʕalaykum – wa-ʕalaykum as-salām, man maʕī ? – maʕākum muḥammad, kayf al-ḥāl ?*, « Allô – Allô, bonjour – Bonjour, qui est à l'appareil ? – C'est Muḥammad, comment allez-vous ? », puis la conversation se poursuit. La salutation *as-salām ʕalaykum* est au téléphone presque systématique, à l'exclusion – au moins en tout début de conversation – d'autres formules comme *masā al-xayr*, qui, si elles apparaissent, n'interviennent qu'après que les interlocuteurs ont reconnu leur identité réciproque. Remarquons également qu'il est rare que celui qui appelle se présente avant que la personne qui décroche ait demandé *man maʕī ?*[8] La conversation s'achève par les formules de congé ordinaires.

Entre une femme et un homme, il n'y a normalement pas d'échange de salutation, sauf entre membres d'une même famille. Il n'y a pas non plus d'au revoir à la fin de la communication. Celle-ci commence ainsi : *alūh – alūh – aywih man tištaw ? – aštī aḥmad*, « Allô – Allô – Qui désirez-vous ? – Je voudrais parler à Aḥmad ». À ce stade de l'échange, la question « qui est à l'appareil » peut prendre la forme *man yištī ?*, mot à mot « qui veut [parler à Aḥmad] ». Si Aḥmad est absent, l'interlocutrice dira *mā b-aḥḥadhum*. Celui qui appelle peut demander de transmettre un message : *tislamū, gūlū lih inn Muḥammad gad ittaṣal, yittaṣil lī – marḥabā, ʕangulluhum*, « Dites-lui, s'il vous plaît, que Muḥammad a appelé, qu'il me rappelle – C'est entendu, je lui dirai ».

Entre deux femmes, la conversation se déroule par exemple ainsi : *alūh man maʕī ? – maʕākum ḥanān – ḥayyā kayf antī, kayf ḥāliš*, « allô, qui est à l'appareil – c'est Ḥanān – Ah, bonjour ! Comment vas-tu ? ». On continue la discussion en échangeant des nouvelles de la famille, des conjoints et des enfants, puis on aborde

[8] Entre familiers, il arrive même souvent qu'on joue à laisser son interlocuteur le plus longtemps possible dans l'incertitude, jusqu'à ce qu'il ait deviné qui l'appelait.

le sujet, ou bien on dit simplement *hū ġarr ittaṣalt asallim ʕalaykum – tislamī ʕalayš al-ʕāfiyih*, « J'appelais juste pour vous dire bonjour – Merci, porte-toi bien ». Avant de mettre fin à la conversation, les deux interlocutrices se chargent mutuellement de transmettre des salutations aux membres de leurs familles, puis elles se disent au revoir : *hayyā maʕ as-salāmih, sallimī ʕalā uṃṃiš wa-ḥibbī l-juhhāl wa-ḷḷāh yiʕīniš wa-yijbiriš – aḷḷāh yisallimkum, fī amāni llāh*, « Allez, au revoir, passe le bonjour à ta maman, embrasse les enfants, que Dieu t'aide et te donne du courage – Merci, au revoir ».

Autre exemple d'échange possible, entre deux hommes cette fois : *ahlan wa-sahlan, kayf ḥālak, kayf ad-dunyā ? – ahlan wa-sahlan, al-ḥamdu li-llāh, w-antū kayf ḥālukum, wa-l-ʕiyyāl kayfuhum ?* Au moment de se quitter *hayyā, mā tištaw ši yā xī ? – aḷḷāh yiftaḥ ʕalayk, mā štī llā salāmatak – maʕ as-salāmih – aḷḷāh yisallimak, fī amān illāh*, « Bon, voulez-vous quelque chose ? – Merci, je ne veux que ton salut – Au revoir – Au revoir ».

Transmettre à quelqu'un le salut d'un tiers

Quand on salue une femme de la part d'une troisième, on dit par exemple *arwā tisallim ʕalayš*, « Arwā te passe le bonjour » (mot à mot « le salut »), et l'on répond *aḷḷāh yisallimiš wa-yisallimhā* ou *saʔalat ʕalayhā l-ʕāfiyih*, « que le salut demande après elle ». Les hommes emploient la même formule, au masculin bien sûr : *Aḥmad yisallim ʕalayk – aḷḷāh yisallimak wa-yisallimih*.

Demandes et remerciements

Demander quelque chose

On dit chez les femmes *gawwā dday-lī l-galaṣ*, « je t'en prie, passe-moi le verre » et l'on répond *min ʕiyūnī*. On dit aussi *skah, iddaw-lī l-galaṣ*, la réponse pouvant être *min al-ʕiyūn*. De plus en plus, on dit aujourd'hui *law samaḥtū, mumkin tiddaw-lī l-galaṣ*.

S'il s'agit de nourriture et que l'on a demandé *skah, iddaw-lī lugmih*, « donnez-moi du pain », l'autre répond *jirrū wa-yihnā bi-l-ʕāfiyih*, « tenez, que cela vous soit bon à manger et vous donne la santé ».

Si la demande est quelque peu incongrue, on ajoute chez les hommes *ʕazzakum aḷḷāh* ou *ṣānakum aḷḷāh*, et chez les femmes *ḥāšīkum*.

Pour faire la demande plus insistante, on dit *as-suʔāl bi-llāh*, « je demande par Dieu ». On dit en effet que toute demande formulée au nom de Dieu doit être prise en compte. Beaucoup de femmes renforcent une demande par la formule *gawwā ʔaḷḷāh yijbiriš*, « que Dieu te protège ».

Répondre à une demande

Si l'on est prêt à accéder à une demande, on dit *min al-ʕiyūn* – l'autre répondant pour remercier *tislam ʕiyūnakum* – ou *min ʕaynī* – la réponse étant *yā-sīn ʕalā ʕaynukum*, ou *sallam ʕaynukum min kull šarr*, ou *tislam ʕaynak*. On peut aussi exprimer son assentiment par *marḥabā* (réponse *tislamū*) ou par l'expression *ḥāḍir*, d'origine militaire mais employée aujourd'hui jusque chez les femmes, et à laquelle on répond *ḥaḍḍar-lukum al-xayr*, « que Dieu vous fasse advenir le bien ». On dit aussi moins poliment *nāhī* (surtout chez les femmes). L'expression *ṭayyib* est d'introduction récente. On entend aujourd'hui beaucoup *okeh*, « OK ».

Autrefois, quand un homme appelait son épouse dans la maison, elle répondait *hālibb*, expression typique des femmes de Sanaa, qui équivaut à *hā labbayk* ou à *marḥabā*. L'homme répond à l'appel de son épouse en disant *ḥāḍir* ou, moins poliment, *aywih mā hū ?*, « oui, qu'y a-t-il ? ».

Les remerciements

Remercier quelqu'un pour un bienfait ou un service rendu est un devoir dont on s'acquitte en disant *akramak aḷḷāh*, « que Dieu soit généreux envers toi », la réponse étant *karāmih sahīlih*, c'est-à-dire « ce que j'ai fait pour toi est tout naturel et ne mérite pas de gratitude particulière », ou *karāmat aṣ-ṣāliḥīn*, c'est-à-dire « je l'ai fait pour les saints ». On dit aussi *kaṯṯar xayrukum* (ms *kaṯṯar xayrak*, fs *kaṯṯar xayriš*), « que Dieu accroisse votre bien », la réponse étant *xayr aḷḷāh* ou *xayr aḷḷāh maʕākum* (*maʕāk*, *maʕiš*) ; les femmes disent *kaṯṯar xayrukum malān ad-dunyā* (réponse *xayr aḷḷāh* ou *xayr aḷḷāh maʕākum*). On dit aussi *tislam* / *tislamī* / *tislamū*, « sois sain et sauf », à quoi l'on répond *sallamkum*, ou *sallamkum min kull šarr wa-makrūh*, « que Dieu vous préserve de tout mal et de tout malheur » ou *man gāl yislam*, « que celui qui l'a dit soit sain et sauf », cette dernière expression étant influencée par la politesse tribale ; on dit encore *islamū*, la réponse étant *silimtū l-ʕanā*, « puissiez-vous échapper à la souffrance » ou *aḷḷāh yisallimkum*, ou *yisallimkum*, ou encore *man gāl yislam*.

Quand une femme en aide une autre, celle-ci remercie celle-là par la formule *ʕa-yidaḥḥiniš kull balā*, « que Dieu t'évite tout malheur », à quoi l'on répond *yidaḥḥinnā wa-yidaḥḥinkum*, ou *yidaḥḥiniš wa-yidaḥḥinnā*, ou *aḷḷāh yijbiriš*, « que Dieu te fortifie », ou *yijbir galbiš wa-yiḏumm rāsiš*, « qu'il fortifie ton cœur et protège ta tête », ou *yijbirnā wa-yijbirkum*. On peut dire aussi *islamī* ou *kaṯṯar xayriš*, l'autre répondant *lukum al-guwā, xayr aḷḷāh*.

Aujourd'hui, mais c'est nouveau, on emploie couramment *šukran*, à quoi l'on répond *ʕafwan*, ou *lā šukr ʕalā wājib*, ou *ʕādī mā bih šī*, ou *hāḏā wājib ʕalaynā*. Les milieux islamistes disent *jazākum aḷḷāh alf xayr*, la réponse étant *jazānā wa-jazākum*, ou *jamīʕan*.

Le remerciement peut être une invocation. Ainsi, une femme mariée peut dire à une jeune femme célibataire qui lui a rendu service : *ʕa-yidaḥḥiniš kull balā wa-yisaxxir-liš wa-yijbirnī bi-rāsiš wa-yizawwijiš wa-ʕaynī tirā w-azgam-liš aṯ-ṯurayyā w-aḥjir min ʕayniyā*, « que Dieu t'évite tout malheur, qu'il pourvoie à ton service, qu'il m'assure le salut de ta tête, qu'il te marie sous mes yeux, que je porte pour toi le plateau des mariés[9] et que je pousse les youyous de tout mon cœur », la jeune fille répondant *āmīn, aḷḷāh yidaḥḥinnā wa-yidaḥḥinkum*.

Quand quelqu'un cède sa place pour faire asseoir quelqu'un d'autre, on dit *mayyazatak al-ʕāfiyih*, « que le salut te fasse honneur » ; la réponse est *aḷḷāh yiʕāfīk*.

On dit *guwā liš* / *lak* à qui revient de voyage ou entreprend un travail fatigant et pénible[10] ; on répond *lukum al-guwā*, ou *lukum al-guwā wa-ḍ-ḍiyā*, « à vous force et clarté ».

On dit en restituant un objet emprunté *ʕāratkum al-ʕāfiyih*, « que le salut vous prête », la réponse étant *yiʕāfīkum wa-yiʕāfīnā*. En remboursant une dette : *ʕawwaḍat-*

---

[9] *Aṯ-ṯurayyā* est un plateau portant des bougies et des œufs que l'on place devant les mariés.
[10] Cf. al-Akwaʕ 1984, p. 828, proverbe n° 3351.

kum al-ʕāfiyih (réponse : *yiʕāfīkum wa-yiʕāfīnā*). Quand quelqu'un pense à vous inviter à une cérémonie ou à une réception, on lui dit pour le remercier *ḏakartanī, ḏakaratak al-ʕāfiyih*, « tu t'es souvenu de moi, que le salut se souvienne de toi » ; la réponse est *aḷḷāh yiʕāfīk*.

La femme qui reçoit la visite d'hommes de sa famille à l'occasion de l'Aïd ou lors des cérémonies familiales est considérée comme ayant de la respectabilité dans son domicile conjugal et un statut social valorisé. L'homme qui rend visite aux femmes de sa famille (*al-maḥārim*, c'est-à-dire les femmes avec qui il ne peut contracter le lien du mariage) est un homme respectable aux yeux de son entourage. Ce type de visite s'appelle *ziyārat al-makālif*, ou *waṣl al-arḥām*. La femme remercie l'homme en question en lui disant par exemple *zāratkum al-ʕāfiyih wa-mayyaz gadrakum wa-jabarnā bi-rāsakum, w-aṣlaḥ awlādakum wa-razaḥnā bi-ẓahrukum*, « que le salut vous rende visite, que Dieu fasse honneur à votre valeur, qu'il m'assure le salut de votre tête, qu'il fasse de vos enfants des gens de bien, et que je puisse m'adosser à votre dos » ; l'homme répond *hāḏā wājib wa-sāmiḥūnā in iḥnā gaṣṣarnā*, « c'est un devoir, excusez-nous si nous avons mal fait quelque chose ».

Les événements sociaux

Assister aux événements de la vie sociale est pour tous un devoir absolu et une dette envers autrui dans la société sanaanie. C'est le sens du dicton *man mā jābar lā jubar* : celui qui s'abstient de participer à ces occasions ne doit pas s'attendre à ce que les autres l'assistent dans ses joies et ses peines. La participation est facultative pour les célibataires mais obligatoire pour les personnes mariées, hommes et femmes.

La demande en mariage

Autrefois, la période des fiançailles ne dépassait pas trois à quatre semaines. Aujourd'hui, elle peut durer d'un à trois ans. Autrefois, les rituels de la demande en mariage exigeaient simplement que soient présents les proches du fiancé et la personne qu'il avait choisie pour faire la demande et l'accompagner chez les parents de sa fiancée. Les parents du jeune homme n'entraient qu'après que l'accord avait été prononcé par la famille de la jeune fille. Le lien entre les deux familles s'établissait d'abord par l'intermédiaire d'un médiateur, puis devenait effectif au moment de la demande en mariage, qui réclamait la présence de l'entourage masculin du jeune homme, avec le médiateur et quelques amis choisis. On se réunissait au domicile des parents de la jeune fille, les proches du fiancé apportaient une grande provision de qat, que l'on consommait avec les parents de la jeune fille, puis venaient les cadeaux destinés à la fiancée. Les femmes n'assistaient pas à ces rituels. La formule pour la demande était *jīnākum xāṭibīn rāġibīn bintukum li-bnanā lā tiruddūnā xāyibīn*, « nous sommes venus pour demander en mariage votre fille pour notre fils, ne nous donnez pas une réponse décevante ». Bien entendu, la réponse était déjà acquise : *ahlan wa-sahlan wayn ʕa-nilāgī miṯlakum w-antū xīrat an-nās wa-xīr al-ansāb*, « bienvenue, nous ne saurions trouver [des gens] aussi bien que vous, puisque vous êtes les meilleures des personnes, issues des meilleures familles ».

Pour annoncer les fiançailles, on commence par une bénédiction en disant : *yijʕal fī ḏālik xayr wa-yitimmahā ʕalā xayr*, « que Dieu fasse de cela un bien et le mène à

bien ». On répond *āmīn* ou *mabrūk*, *alf mabrūk*, sur quoi l'autre partie déclare : *aḷḷāh yibārik fīkum*.

Si les fiançailles sont rompues, c'est le médiateur qui s'est chargé de la demande qui vient l'annoncer, et les parents de la jeune fille versent un dédommagement financier (*baslih*) si la rupture est de leur fait. Dans le cas où c'est la famille du jeune homme qui rompt les fiançailles, les parents de la jeune fille ne doivent rien, et les cadeaux reçus par leur fille ne sont pas restitués. Le refus est ainsi exprimé au médiateur : *sāmiḥūnā ġarr mā biš naṣīb*, « pardonnez-nous, tu n'as pas eu de chance » ; il répond *issah mā biš šī, ʕa-yisaxxir-luhum aḷḷāh wa-lakum*, « ce n'est rien, que Dieu pourvoie à leur service et au vôtre ».

Le mariage

La société sanaanie accorde une grande importance au mariage. C'est l'événement qui fonde le statut social de l'individu, homme ou femme. On dit que « le mariage est la moitié de la religion ». On considère donc que le célibataire n'a pas accompli son devoir religieux ; il se retrouve marginalisé, en tant qu'individu qui n'assume pas ses obligations sociales. Pour féliciter le marié ou la mariée et pour exprimer sa joie, on dira *dām aḷḷāh s-surūr*, « que Dieu fasse durer le bonheur ». La réponse attendue est *surūrnā wa-surūrkum dāyim*, « que notre bonheur et le vôtre soient durables », ou encore *surūran dāyim*, « d'un bonheur durable ». Aujourd'hui, beaucoup disent *mabrūk*, à quoi le marié ou la mariée répond *aḷḷāh yibārik fīkum* / *fīk* / *fīš* (mpl, ms, fs respectivement). À la famille de l'époux ou de l'épouse, on adresse *aḷḷāh yitimmahā ʕalā xayr*, « que Dieu mène les choses à bien », la réponse étant *lanā wa-lukum*, ou *ʕalaynā wa-ʕalaykum*, « pour nous et pour vous », ou encore *l-al-jamīʕ*, « pour tout le monde ». Cette formule et les réponses citées ici s'emploient aussi bien pour un mariage ou des fiançailles que pour l'achat d'un nouveau bien.

Le moment où la mariée quitte le domicile de ses parents est considéré comme un moment de tristesse, au cours duquel on adresse à la mère une formule de consolation : *raʕā ḷḷāh al-ġāyibih*, « que Dieu garde l'absente » ; la réponse de la mère est : *wadaʕtahā ḷḷāh*, « je l'ai confiée à Dieu ». Ce type de formules s'apparente à celles qu'on adresse à quelqu'un dont un des proches est en voyage. Quand une femme salue la mariée, elle lui dit : *mabrūk, aḷḷāh yistiriš wa-yisaxxir-liš, aḷḷāh yitimmahā lukum ʕalā xayr wa-yiddī lukum aḏ-ḏurriyyih ṣ-ṣāliḥah wa-n-nasamih ṭ-ṭayyibih*, « félicitations, que Dieu te protège et pourvoie à ton service, que Dieu mène les choses à bien, qu'il vous donne des enfants bien portants et honnêtes, et une bonne descendance ». La mariée répond : *āmīn, aḷḷāh yibārik fīkum wa-yiḥfaẓkum*, « ainsi soit-il, que Dieu vous bénisse et vous garde ».

Pour une naissance

La naissance est le plus heureux des événements attendus dans une famille, et l'assurance que la lignée se perpétuera, surtout si le nouveau-né est une garçon. La naissance d'un garçon est particulièrement bien accueillie quand il vient après plusieurs filles. On dit dans ce cas : *jannih malān ad-dunyā wa-l-ḥamdu li-llāh ʕalā l-ʕāfiyih wa-yihannīkum mā ḥaṣal*, « [je vous souhaite] un paradis grand comme le monde, Dieu soit loué pour ce bonheur et qu'il en fasse pour vous un bienfait » ; la réponse est *aḷḷāh yiʕāfīkum wa-yihannīnā wa-yihannīkum*. Aujourd'hui on dit aussi *jannih malān ad-dunyā wa-mabrūk ʔalf mabrūk* (réponse : *aḷḷāh yibārik fīkum*).

Si le nouveau-né est une fille alors que l'on espérait un garçon, on dit *al-ḥamdu li-llāh ḥīn gadiš ba-xayr wa-kull mā yiddī aḷḷāh ḥālī, wa-ḥayyā bih*, « Dieu soit loué, puisque tu vas bien et que tout ce que Dieu donne est bon, bienvenue à lui ». La mère répond *lih al-ḥamd wa-š-šukr ʕalā mā ddā*, « qu'il soit donné et remercié pour ce qu'il a donné ».

Au père et à son entourage on dit *yihannīkum mā ḥaṣal* (réponse : *yihannīnā wa-yihannīkum*). On dit aussi aujourd'hui *mabrūk ʔalf mabrūk* (réponse *aḷḷah yibārik fīkum* / *fīk* / *fīš*).

Commence alors pour la mère une période de quarante jour qui se termine par ce que l'on appelle *al-wafā*, « l'accomplissement ». On dit à la mère ou à son entourage *wafā l-ʕāfiyih*, la réponse étant *aḷḷāh yiʕāfīnā wa-yiʕāfīkum*.

À l'occasion d'une naissance, on offre un présent appelé *binn*, constitué d'aliments solides ou liquides destinés à être partagés entre les parents et amis de la mère. La maîtresse de maison, que ce soit l'accouchée elle-même ou sa mère, remercie ; on lui répond *xayr aḷḷāh*.

La mort

Assister les gens lors du décès d'un proche et leur présenter ses condoléances est une obligation absolue, à laquelle on ne peut se soustraire à moins d'un impératif indiscutable. Les condoléances durent trois jours chez les hommes et onze jours chez les femmes, si le défunt est un adulte, de sexe masculin ou féminin. Si c'est un enfant, elles durent trois jours seulement chez les femmes. Les hommes se rassemblent pour emporter le corps au cimetière, l'enterrer et prier ; puis c'est au cimetière que les condoléances sont présentées. On dit par exemple : *ʕaẓẓam aḷḷāh ʔajrukum wa-riḥim aḷḷāh mayyitkum*, « que Dieu accroisse votre récompense et qu'il prenne vos morts en miséricorde », à quoi l'on répond : *ʕaššar aḷḷāh xuṭākum*, « que Dieu décuple vos pas[11] ». Ensuite, la famille du défunt offre, dans les familles aisées, un repas à ceux qui veulent. Dans les familles pauvres, on invite juste ceux qui ont assisté à l'inhumation et les proches. Durant les onze jours de deuil, on ne fait pas d'invitation, et les proches et les amis apportent à manger aux parents du défunt en signe de compassion.

Les condoléances pour la mort d'un enfant en bas âge sont : *miʕawwaḍ, wa-ʕaẓẓam aḷḷāh lukum al-ʔajr*, « que Dieu le remplace, et qu'il accroisse votre récompense ». On répond *al-ḥamdu li-llāh* ou *al-ḥamdu li-llāh ʕalā kull ḥāl*. Si le décès est survenu à l'âge adulte, on adresse les paroles suivantes : *ʕaẓẓam aḷḷāh ʕalaykum al-ʔajr, w-aḷḷāh yiʕṣum gulūbkum, wa-riḥim mayyitkum*, « que Dieu accroisse votre récompense, qu'il préserve vos cœurs et prenne vos morts en sa miséricorde » ; la réponse est *ʕaššar aḷḷāh xuṭākum*, « que Dieu décuple vos pas », à quoi l'on réplique : *xuṭānā fī l-jannih*, « nos pas sont au Paradis ».

Pour demander à l'assemblée de réciter la Fātiḥah afin d'invoquer la miséricorde divine sur le défunt, l'un des assistants déclare : *fūtiḥū li-n-nabī wa-li-rūḥ an-nabī wa-ʔālih wa-li-rūḥ al-mintagil ʔilā raḥmati llāh, aḷḷāh yirḥamhum wa-yirḥamnā wa-yirḥam al-wugūf bayn yadayh w-illī ʕānahum yiʕīnanā w-illī laṭaf buhum yilṭuf banā wa-yiʕīnanā ʕalā mā sārū ʔilayh, wa-yijʕal gubūrhum rawḍ min riyāḍ al-jannih lā*

[11] Puisque chacun des pas qu'on fait en assistant aux funérailles est compté comme une bonne action.

yijʕalhā ḥufrih min ḥufar an-nār, « dites la Fātiḥah pour le Prophète et pour l'âme du Prophète et de sa famille et pour l'âme de celui qui s'en est allé vers la miséricorde de Dieu, que Dieu les prenne en sa miséricorde, eux et nous quand nous serons devant lui, qui leur vient en aide nous vient en aide, et qui leur fait du bien nous fait du bien, qu'il fasse de leur tombeau un jardin du Paradis et non une fosse de l'Enfer ». Après avoir entendu cette formule, l'assistance récite la Fātiḥah à voix basse.

Les femmes qui ont leurs règles ou qui viennent d'accoucher – vu qu'elles ne peuvent faire la prière – se lèvent et répètent dix fois de suite *astaġfiru ḷḷāh al-ʕaẓīm wa-ʔatūb ʔilayh*, « je demande pardon à Dieu et lui présente mon repentir », ou encore *subḥān aḷḷāh wa-l-ḥamdu li-llāh wa-lā ʔilāha ʔillā llāh wa-li-llāhi l-ḥamd* ; elles peuvent aussi adresser une prière sur le Prophète en disant *aḷḷāhumma ṣalli ʕalā muḥammad wa-ʕalā ʔālih wa-āṣḥābih wa-ʔazwājih wa-ḏurriyyātih*, cette dernière formule étant prononcée lorsque c'est l'assemblée des femmes qui récite la Fātiḥah.

Les condoléances varient selon la personnalité du défunt. Par exemple, à une mère qui a perdu son enfant, on dit *aḷḷāh yiʕṣum galbiš al-wildī muʕawwaḍ*, « que Dieu préserve ton cœur, l'enfant sera remplacé », la réponse étant *al-ḥamdu li-llāh ʕalā kull ḥāl*, « gloire à Dieu quoi qu'il en soit ». Ou bien l'on dit *aḷḷāh yirḥamih wa-yijʕalih fī jannāt an-naʕīm ṭayr min ṭuyūr al-jannih*, « que Dieu lui soit miséricordieux et qu'il fasse de lui un des oiseaux du Paradis », à quoi l'on répond *al-ḥamdu li-llāh*. Mais si le mort est âgé, on dira *lā budd min al-mawt, aḷḷāh yiʕṣum gulūbkum, hum as-sābigīn wa-naḥnu l-lāḥigīn*, « on ne peut échapper à la mort, que Dieu préserve votre cœur, ils sont partis les premiers et nous les suivons ». Pour le décès d'un père ou d'une mère, on dit à la fille *aḷḷāh yiʕṣum galbiš yā bintī, mā biš miṯl al-ʔumm / al-ʔab*, « que Dieu préserve ton cœur, ma fille, rien ne vaut une mère / un père ».

Les milieux fondamentalistes usent d'une seule formule de condoléances : *ʕaẓẓam aḷḷāh ʔajrakum*, la réponse attendue étant *jamīʕan ʔin šāʔ aḷḷāh*.

Lorsqu'on évoque le défunt, on ajoute *aḷḷāh yirḥamih*, et l'autre interlocuteur répète *aḷḷāh yirḥamih*, « Dieu lui soit miséricordieux ». Lorsque l'on passe à table dans la maison du défunt, où sont invités les gens venus présenter leurs condoléances ou accompagner le corps au cimetière, l'hôte leur dit *jābaratkum al-ʕāfiyih*, « que le salut vous réconforte » et les invités répondent *aḷḷāh yiʕāfīkum*.

Les excuses en cas d'absence

Ne pas assister à une obligation sociale nécessite de s'excuser. Quand il y a eu une averse, on dit *sāmiḥūnā mā gadarnāš nijī ʕindakum gad al-maṭar xayr gāṭiʕ*, « excusez-nous, nous n'avons pas pu venir, la pluie est le meilleur des empêchements » (car la pluie est considérée comme une grâce divine) ; on répond *misāmiḥīn*, « vous êtes excusés » (*misāmiḥ*, *misāmiḥah* : ms, fs).

Pour demander pardon d'une absence à quelque occasion de fête, on dit *sāmiḥūnā ʕalā t-tagṣīr*, « pardon pour ce manquement » ; on répond *misāmiḥ*, ou bien *aḷḷāh yisāmiḥak wa-yibrīk*. Aujourd'hui, on adopte l'expression *al-ʕafw minnak*, à quoi l'on répond *ʕādī, mā biš wa-lā ḥājih* ou bien *mā bih šay*, « ce n'est rien ».

Quand quelqu'un s'excuse de n'avoir pas participé à une noce à laquelle il était invité, il dit : *sāmiḥūnī, mā gadart-š ajī* ou *al-ʕafw minnak mā gadart-š ajī*, « pardon, je n'ai pas pu venir » ou *yiḥsab aḷḷāh wa-ḥnā jīnā*, « puisse Dieu estimer que je

suis venu » ou *sāmiḥūnā ḥīn mā jīnā-š ʕindakum* ; on doit alors donner une excuse pour expliquer son absence. La réponse est : *masmūḥ yiḥsab aḷḷāh wa-gad jīt / masmūḥīn yiḥsab aḷḷāh wa-gad jītū*, « vous êtes excusés, puisse Dieu estimer que vous êtes venus ».

Face aux tabous et interdits

S'excuser pour un écart par rapport aux convenances

Lorsqu'on emploie un mot jugé grossier, tel que *ḥimār* « âne », *xarā* « merde », *gaḥbih* « putain », *maxnūṯ* « pédé » ou *mustarāḥ* « lieux d'aisance », ou si l'on mentionne un acte relevant du même champ lexical (*xarā* « chier », *fasā*, *ḍaraṭ* « péter »), alors on dit, au lieu par exemple de *fī l-mustarāḥ*, « aux toilettes », *ḥāšīk fī l-mustarāḥ*, « – sauf votre respect – aux lieux d'aisance » chez les femmes et, chez les hommes, *ʕazz aḷḷāh gadrak fī l-mustarāḥ*, « – que Dieu rende votre valeur précieuse – aux lieux d'aisance ».

On peut remplacer certains mots dans le cours de la conversation ; par exemple, au lieu de *gaḥbih*, on dira *bi-tsīr fī ṭarīg miš sawā*, « elle suit une mauvaise voie », ou *bi-tsīr fī ṭarīg šūʕah*, « d° ». Au lieu d'appeler un enfant illégitime *al-jāhil az-zanwih*, « bâtard », on peut dire *jāhil ligiwh*, « enfant trouvé ». Pour l'homosexuel, on peut dire *b-yiḥibb ar-rijāl*, « il aime les hommes » et, aujourd'hui *b-yixṭā d-dāyirī*, « il fait le tour par derrière ». Au lieu de *xrā*, on dit *fiʕlih kabīrih*, « la grosse commission », ou *kākī* ; pour *šuwāx*, « urine », on dit *fiʕl ġarr mā*, « rien que de l'eau » ; on dira de même *yisīr yigḍī ḥājatih*, « il va satisfaire un besoin », ou *yisīr al-ḥammām*, « il va à la salle d'eau », ou *yisīr yiksir al-marašš*, « il va casser l'arrosoir » ; aujourd'hui, plutôt que *gaḍā ḥājih* « satisfaire un besoin », on dit *fiʕilhā* « le faire ». On évite carrément d'employer le mot *gaḥbih*.

Chez les femmes, quand on passe devant quelqu'un, ou qu'on lui tourne le dos, ou que l'on passe derrière une femme alors qu'elle est assise par terre, ou bien que l'on veut rentrer aux toilettes, ou encore lorsqu'on veut se faire donner un objet comme le *madfal* (crachoir où l'on crache le jus du qat), on dit *ḥāšīš* ou *ḥāšīkum wa-ʕazz gadrukum*, « sauf votre respect » ; l'autre répond *ʕalā ḥāliš*, « à ton aise », ou *ṭarīg awgaʕ*, « c'est plus pratique ainsi ». Pour demander à son voisin de lui passer le crachoir, un homme dit *ṣānak aḷḷāh, iddī lanā l-madfal*, à quoi l'on répond *min al-ʕayn*, « avec plaisir », ou *mā biš galag*, « il n'y a pas de mal ».

Pour s'excuser d'un lapsus, on dit *sāmiḥūnī mā kān lī b-al-ʕānī*, « pardonnez-moi, ce n'était pas volontaire », la réponse étant *misāmiḥīn* ou *aḷḷāh yisāmiḥkum wa-yibrīkum*. Aujourd'hui, on entend de plus en plus *al-ʕafw minnukum* et la réponse *miʕfiyyīn wa-ḷḷāh yisāmiḥkum* ou *issah iḥnā ixwih / xawāt*, « ce n'est rien, nous sommes frères / sœurs ».

Si l'on a proféré une parole blessante sous l'emprise de la colère et qu'on le regrette, on dit par exemple *jiʕil-lī maksar* ou *jiʕil-lī maksar yiksirnī* ou *jiʕil-lī maksar yiksirnī wa-yinḥaṭulnī*, « que Dieu me cause un cassure qui me casse et me brise » ; l'interlocuteur réplique *yā-sīn ʕalayš*, ou *yā-sīn ʕalayš min al-kasr wa-n-niḥṭāl*, « sois préservée de la cassure ».

Une femme qui oublie de faire quelque chose ou est en retard pour faire quelque chose dit *yaʕaw šallūnī nsīt*, « oh, que [les djinns] m'emportent, j'ai oublié » ; l'autre lui répond *yā-sīn ʕalayš min aš-šalūl*, « sois préservée de l'enlèvement ». On peut dire aussi *yaʕaw wa-ḷḷāh innī nisīt*, « oh, tu sais quoi, j'ai oublié », à quoi l'on répond *issah*, « ce n'est rien ».

Quand on fait faire par autrui ce qu'on aurait dû faire soi-même, comme enfiler à un enfant ses chaussures ou un vêtement, on dit chez les femmes *ḥāšīkum wa-ʕazz gadrukum*, l'autre répondant *gadrukum ʕālī*, « votre valeur est élevée » ; chez les hommes, on dit *ʕazz aḷḷāh gadrukum*, la réponse étant *gadrukumʕazīz* ou *gadrukum ʕālī*.

Lorsqu'un homme veut dépasser quelqu'un ou lui passer devant, il dit *baʕd iḏnak*, « après ta permission » ; la réponse est *tfaḍḍal*, « je t'en prie ».

Lorsqu'il manque de temps pour honorer un hôte ou pour assister à une cérémonie à laquelle il était invité, ou lorsque la nourriture est tout juste suffisante dans une réception, le maître de maison dit *gad al-maḥabbih fī l-gulūb*, « l'amitié est dans les cœurs » ; quand il ne peut prendre le temps de saluer tous les invités, il dit *gad at-taḥiyyih fī l-gulūb*, « le salut est dans les cœurs » ; dans un cas comme dans l'autre, la réponse est *misāmiḥ*. Le maître de maison peut aussi dire *iḥmilūnā ʕalā s-salāmih*, (le sens littéral est obscur) ou *sāmiḥūnā ʕalā t-tagṣīr* ; on répond *mā bih šī, mā biš tagṣīr wa-lā šī, mā ʕād nāgiṣ, kullih mawjūd*, « ce n'est rien, il n'y a ni défaut ni rien, rien ne manque, tout y est ».

Douleurs et manifestations corporelles plus ou moins gênantes

Si quelqu'un se plaint d'un mal de tête (*rāsī b-yūjaʕnī*, « j'ai mal à la tête »), on lui dit *salāmat rāsak min al-wajaʕ*, « que ta tête soit guérie de la douleur », ou *salāmatak min wajaʕ ar-rās* ; il répond *aḷḷāh yisallimkum wa-yiʕāfīkum*. Les femmes emploient l'expression *yā-sīn ʕalaykum min wajaʕ ar-rās*, ou *aywih jiʕil-lī maksar fīyā wa-lā fīkum*, « que Dieu me cause un dommage à moi plutôt qu'à vous », à laquelle on répond *yā-sīn ʕalayš* / *ʕalaykum*.

Si quelqu'un dit *anā jāwiʕ*, « j'ai faim », les femmes lui répondent *yā-sīn ʕalayk min al-jūʕ*, mais les hommes acceptent mal d'entendre quelqu'un, surtout leur fils, se plaindre d'avoir faim.

Si l'on a un renvoi, on doit s'efforcer de rendre la mauvaise odeur imperceptible pour l'entourage, de même que le bruit. On renverse la tête en arrière et l'on met la main devant la bouche, comme pour retenir la mauvaise haleine, puis on lève la main et on l'ouvre en disant *al-ḥamdu li-llāh* ; les autres répondent *yihnā ʕalā galbukum*, à quoi l'on réplique *aḷḷāh yihannīkum*.

Pour éternuer, on met la main devant sa bouche, après quoi l'on dit *al-ḥamdu li-llāh* ; les autres répondent *yirḥamkum aḷḷāh*, à quoi l'on réplique *yirḥamnā wa-yirḥamkum jamīʕan*. Les milieux islamistes disent aussi *al-ḥamdu li-llāh*, avec comme réponse *yuhdīkum wa-yuṣliḥ bālakum*.

Un homme évite de pleurer en public, car ce serait considéré comme un signe de faiblesse et un manque de virilité. Cela peut tout de même se produire dans certaines circonstances douloureuses et inattendues, comme par exemple le décès accidentel d'un fils. Le parent affecté sera alors exhorté par son entourage à se maîtriser et à se soumettre à la volonté divine. Les pleurs sont plus fréquents chez les femmes, car la société tolère qu'elles manifestent leurs sentiments avec moins de retenue que les hommes. On les exhorte cependant aussi à accepter la volonté divine en leur disant *bass, bass ʕidid, mā fāyidih, iḥmadī llāh wa-škurīh*, « allons, assez pleuré, à quoi cela sert-il ? loue Dieu et remercie-le » ; la réponse attendue est du type *al-ḥamdu li-llāh wa-š-šukru li-llāh*, ou *al-ḥamdu li-llāh ʕalā kull ḥāl*.

Si quelqu'un tombe et que la chute lui cause une blessure ou simplement de la peur, on invoque sur lui la protection divine en disant *yā ʔaḷḷāh*, ou *yā ḥāfiẓ, yā*

ḥāfiẓ, ou *yā xamsatāh*[12]. On dit aussi *yā ʕaliyyāh* pour demander la protection de ʕAlī b. Abī Ṭalib, ou encore *yā rasūl aḷḷāh* pour invoquer le Prophète. Si un jeune enfant vient à faire une chute et se met à pleurer, on dit pour le faire taire *gūm laggiṭ al-milḥ*, « rammasse le sel ».

À quelqu'un qui tousse on dit *yā-sīn*. Et à quelqu'un qui s'étrangle en mangeant ou en buvant, on dit *ibsir lā jaddatak*, « regarde vers ta grand-mère », pour l'inviter à tourner son regard vers le ciel, ce qui est censé mettre fin à son malaise passager.

Lors d'un repas entre hommes, si l'on remarque sur le visage ou la barbe d'un des convives quelque trace de nourriture, on l'invite à s'en débarrasser par cette expression allusive : *aẓ-ẓaby fī l-bustān*, « la gazelle est dans le jardin ». L'intéressé s'essuie alors le visage et dit *bi-l-xams niṣṭādih*, « avec les cinq nous lui faisons la chasse » – il s'agit des cinq doigts de la main.

Si l'on remarque qu'un homme a un pan de son vêtement coincé dans la raie des fesses, on le lui signale par l'expression allusive *al-jamal gāḥiṣ*, « le chameau mord ». Il se lève alors pour remettre les choses en ordre, sans avoir à remercier le compagnon qui l'a prévenu, car c'est un devoir de ne pas laisser un homme dans cette situation inconvenante. Si la même choses se produit pour une femme, elle remerciera celle qui l'a prévenue en disant *tislamī*, à quoi il sera répondu *aḷḷāh yisallimiš, iḥnā xawāt*, « de rien, nous sommes sœurs ». À quelqu'un qui a la braguette ouverte, on dit *bāb al-yaman maftūḥ*, « Bāb al-Yaman est ouverte », ou *bāb al-mandab maftūḥ*, « le détroit de Bāb al-Mandab est ouvert »[13].

Un homme qui laisse échapper un pet dans une assemblée s'efforcera de passer inaperçu, car il n'y a pas d'excuse pour cette situation honteuse ; tandis qu'une femme demandera à ses voisines de l'excuser, en disant *sāmiḥūnī falatat minnī*, « excusez-moi, cela m'a échappé », à quoi l'on répond *issah, ibn ādam ḍaʕīf*, « ce n'est pas grave, l'être humain est faible ». Cette tolérance plus grande viendrait, selon un informateur, du fait qu'on considère que la femme passe par des états physiologiques (règles, grossesse, accouchement) dans lesquels elle ne maîtrise pas son corps, alors que l'homme doit se contrôler à tout moment, puisque son corps n'est pas soumis à ces changements physiques.

Un homme qui est pris de renvoi et rejette ce qu'il a avalé s'excusera en disant *al-ʕafw minnakum* ; on lui répondra *al-ḥamdu li-llāh ʕalā s-salāmih, mā b-yūjaʕak mā bi-tḥiss*, « Dieu soi loué tu es sain et sauf, ce n'est pas grave, comment te sens-tu ? ». Une femme, elle, dira *ḥāšīkum, sāmiḥūnī waḷḷāh mā kān lī bi-riḍā*, « pardonnez-moi, je ne l'ai pas fait exprès », et on lui répondra *wa-ʕalā ḥāliš, aḷḷāh yirḥam ḍuʕfanā, iḥnā ḍuʕafā*, « ne t'en fais pas, que Dieu prenne pitié de notre faiblesse, nous sommes tous faibles ».

On demande la permission de se rendre aux toilettes en disant *sāmiḥūnī šā-sīr aksir al-marašš*, « excusez-moi, je vais casser l'arrosoir ». Cette expression, autrefois réservée aux hommes, est aujourd'hui employée aussi par le femmes.

On dit *naʕīman* ou *naʕīm* (réponse : *aḷḷāh yinʕam ʕalaykum*) à quelqu'un qui vient de se laver chez lui. S'il est sur le point de se rendre aux bains publics, on lui dit

---

[12] Cette expression invoque le secours des cinq figures que sont Muḥammad, ʕAlī, Fāṭimah, al-Ḥasan et al-Ḥusayn.

[13] Bāb al-Yaman est la plus remarquable des portes de la vieille ville de Sanaa. Bāb al-Mandab est le détroit séparant le Yémen du continent africain.

naʕīm tisbagih ; il n'est pas censé répondre à cette formule. Si on lui dit *naʕīm* alors qu'il revient des bains publics, alors il répond *aḷḷāh yinʕam ʕalaykum b-al-xayr wa-l-ʕāfiyih*. On dit aussi *naʕīm* à un homme qui vient de se faire tailler la barbe ou couper les cheveux ; il répond de même *aḷḷāh yinʕam ʕalaykum*. On emploie la même formule lorsque quelqu'un vient de se faire faire une saignée.

À une femme sur le point d'accoucher, on souhaite *aḷḷāh yiʕīniš*, « que Dieu te soutienne » ; elle répond *aḷḷāh yiʕīnnā wa-yiʕīnkum*, « que Dieu nous soutienne et vous soutienne ».

Circonstances particulières de la vie sociale

Pour inviter quelqu'un à déjeuner

De nombreuses cérémonies (mariage, circoncision, funérailles) sont l'occasion d'inviter les proches et les amis. C'est même un devoir. Pendant Ramadan, ou tout simplement pour réunir la famille, ces invitations jouent un rôle social important et montrent le statut social de ceux, hommes ou femmes, qui reçoivent. « Inviter » se dit à Sanaa *yiḥlif ʕalā…*, « faire jurer », car souvent on fait en sorte que l'invité prête serment, *yiḥlif*, pour s'assurer de sa présence à la réception. On lui dit *wa-ḷḷāh mā ʕiḏir mā tijī*, « par Dieu, je t'assure que tu vas venir », ou *ḥarām wa-ṭalāg mā ʕiḏir mā tijī*. Ainsi, cela devient une obligation pour l'invité, sauf cas de force majeure. L'hôte qui reçoit commence par faire son invitation, en précisant à quelle occasion la réception a lieu. Il dit par exemple *yā ax muḥammad, šarrifūnā yawm al-jumʕah maysūr ṭaʕām al-ġadā*, « Muḥammad mon frère, honorez donc vendredi ce que [Dieu] nous a donné à déjeuner ». L'autre demande *lilmih, mā maʕākum ?*, « pourquoi, qu'y a-t-il chez vous ? ». L'hôte répond par exemple *wa-ḷḷāh maʕānā wakīrat al-bayt* (la *wakīrih* est le festin organisé à l'occasion de l'achat d'une maison nouvelle). Si la réponse est positive, l'invité dira *marḥaba in šāʔ aḷḷāh* ; sinon *sāmiḥūnā yā xī wa-kaʔannī jīt*, « désolé, mon frère, c'est comme si je venais », puis il donne son excuse : *maʕānā ʕirs ibn uxtī*, « nous marions mon neveu ».

Chez les femmes, on dira par exemple : *jaw ġudwih tġaddaw ʕindanā*, « venez déjeuner chez nous demain », à quoi l'on répond *jat ʕindukum al-ʕāfiyih in šāʔ aḷḷāh lā gadiḥnā bixayrīn*, « que le salut vienne chez vous, [nous viendrons] s'il plaît à Dieu, si nous sommes en bonne santé », ou *in šāʔ aḷḷāh lilmih š-šuġlih lilmih t-taʕb*, « s'il plaît à Dieu ; pourquoi vous donner cette peine ? ». La maîtresse de maison reprend : *mā biš taʕb fī šay bikum, nitjābar wa-nijtamiʕ*, « nous ne nous donnons aucune peine pour vous, nous discuterons simplement en votre compagnie » ; et l'invitée : *ʕindukum al-ʕāfiyih*, ou *in šāʔ aḷḷāh ʕindakum al-ʕāfiyih*.

Quand on va manger chez quelqu'un sans avoir été nommément invité, l'usage est d'apporter un cadeau, appelé *badwat aḍ-ḍayf*.

Accueillir un invité

L'hospitalité est une valeur sociale primordiale et l'accueil un des traits de la politesse traditionnelle. Le maître de maison accueille ses invités à l'entrée et les raccompagne lors de leur départ. Lors de leur arrivée, il leur dit *ahlan wa-sahlan wa-ḥayyā ḷḷāh man jā*, « bienvenue, que Dieu donne la vie à qui arrive », ou *ahlan wa-sahlan fawg al-ʕayn wa-r-rās, tfaḍḍalū* ; on répond *aḷḷāh yiḥayyīkum*, ou *zād aḷḷāh faḍlakum*, ou *bigītum*, ou encore *ḥayyā l-bayt w-ahlih*, « que Dieu donne la vie à la maison et qui l'habite » ; l'hôte peut renchérir sur cette dernière formule : *ḥayyā*

man daxalih, « que Dieu donne la vie à qui y entre ». Dans la société masculine, quand il y a plus d'un invité, on voit un invité arrivé en premier accueillir les suivants.

Les femmes accueillent en disant *ḥayyā ḥayyā malān ad-dunyā*, à quoi l'on répond *lukum ḥayāt ad-dunyā*, ou *lukum al-ḥayāh wa-l-bagā*.

Aux invités qui arrivent au cours du repas, on dit *ahlan wa-sahlan, jītū fawg al-ʕayn wa-r-rās, itġaddaw wa-yihnā*, ou *ḥayyā lukum al-ḥayāh fawg ʕiyūnanā wa-rūsanā* ; une invitée répondra *ḥayyākum aḷḷāh wa-yijbirkum bi-rijālakum wa-bārak fīkum wa-mayyazatkum al-ʕāfiyih* ; la maîtresse de maison réplique : *aḷḷāh yiʕāfīkum*. Durant le repas, on doit s'assurer que les invités mangent bien et les encourager en disant *kulū wa-yihnā*, ou *yihnā bi-l-ʕāfiyih* ; ils répondent *aḷḷāh yihannīkum wa-yibgīkum*. À la fin du repas, l'invité dit *al-ḥamdu li-llāh, kaṯṯar aḷḷāh xayrukum*, et l'hôte insiste pour qu'il mange encore : *amānih law mā akaltū*, « je vous conjure de manger », l'invité répondant *silimtū al-ḥamdu li-llāh*. Quand il a fini de manger, l'invité remercie à nouveau : *al-ḥamdu li-llāh, kaṯṯar aḷḷāh xayrukum wa-wassaʕ aḷḷāh naʕīmkum* ; l'hôte répond *xayr aḷḷāh maʕākum*. L'invité prend congé en disant *kurumtū wa-silimtū wa-ġinītū bi-ġināh* ; le maître de maison répond *karāmih sahīlih*. Aujourd'hui, dans les milieux islamistes, on dit *afṭar ʕindakum aṣ-ṣāʔimūn wa-ʔakal ṭaʕāmakum al-abrār, wa-waṣalat ʕindakum al-malāʔikah wa-ġafar aḷḷāh lakum*, « que ceux qui suivent le jeûne le rompent chez vous, que les purs mangent de votre pain, que les anges vous rendent visite et que Dieu vous pardonne », à quoi l'on répond *wa-lakum miṯl ḏālik*, « pareillement ».

Si quelqu'un arrive à l'improviste, on lui sert à manger avec les invités, et le maître de maison l'accueille : *irḥabū ʕalā l-ḥāṣil*, « vous êtes le bienvenu [pour manger] ce qu'il y a [même si c'est peu] ».

On doit demander à son hôte l'autorisation de se retirer (*astaʔḏinkum*, diront les hommes ; plutôt *xāṭirkum* chez les femmes) ; cette autorisation est appelée *fasaḥ*. La maîtresse de maison dit au revoir à ses invitées : *ḥayyā, lukum al-ḥayāh, wa-sāmiḥūnā lā gaṣṣarnā maʕākum fī šayy*, « que Dieu vous donne la vie, pardonnez-nous tout manquement de notre part envers vous ». Les invitées répondent : *liš ḥayāt ad-dunyā, mā gaṣṣartī-š fī šayy, mayyaztīnā mayyazatiš al-ʕāfiyih*, « que Dieu te donne toute la vie du monde, rien n'a manqué, tu nous as honorées, que le salut t'honore ».

Le manger et le boire

On se lave les mains avant et après le repas, et on mange avec la main droite. Avant de commencer à manger, on doit dire *bi-smi llāh* ou *bi-smi llāh ar-raḥmān ar-raḥīm*. En quittant la table, on rend grâce à Dieu : *al-ḥamdu li-llāh (rabb al-ʕālamīn (yiḥfaẓhā niʕmih min az-zawāl))*. Si l'on trouve quelqu'un en train de manger, on doit lui dire *bi-l-hanā wa-š-šifā* ; il répond *aḷḷāh yihannīk*. Celui qui mange se doit de proposer à son interlocuteur de se joindre à lui pour partager son repas, même si, le plus souvent, ce dernier déclinera l'invitation, par exemple en prétextant qu'il a déjà mangé : *al-ḥamdu li-llāh, šibiʕt, tislam*, « Dieu soit loué, j'ai assez mangé, merci ». Si un visiteur arrive alors que son hôte est en train de manger, ce dernier l'invite en disant *axwālak yiḥnajūk, jī tġaddā*, « tes oncles maternels

t'aiment [= tu as de la chance[14], tu arrives au bon moment], viens manger » ; le visiteur peut répondre *al-ḥamdu li-llāh, min baṭnī lā baṭnak sāgiyih*, « Dieu soit loué [= non merci], il y a une gouttière de ton ventre au mien » ou *min galbī lā fuʔādī*, « ce qui nourrit mon cœur nourrit mon âme [= c'est comme si tu étais mon cœur] », pour décliner l'invitation ; ces expressions imagées s'emploient entre amis, comme pour signifier que ce qui est mangé par l'un profite à l'autre.

Avant de boire de l'eau, on dit *bi-smi llāh*, et *al-ḥamdu li-llāh* quand on a fini. On doit porter le liquide à sa bouche de la main droite, et s'efforcer de boire en silence. Si quelqu'un demande à boire, on doit lui apporter de l'eau et lui souhaiter *ṣaḥḥah wa-ʕāfiyih* ; il répond *aḷḷāh yihannīkum*. Quand plusieurs enfants boivent au même récipient, l'un d'eux dit au premier *ḥālibī ṭālibī baʕdak*, pour réserver son tour et demander à boire après lui.

Arriver chez quelqu'un

Quand on frappe à la porte

Dans le passé, selon certains informateurs, il n'était pas convenable de demander l'identité de la personne qui frappait à la porte, du moins lorsqu'il y avait des hommes dans la maison, car c'était à eux d'aller ouvrir. Dans le cas où les hommes étaient absents, la femme posait la question : *man ?*, « qui est-ce ? »[15]. S'il s'agissait d'une amie en visite, elle disait simplement *iftaḥū, anā*, « ouvrez, c'est moi », sûre d'être reconnue au son de sa voix sans avoir à faire connaître son prénom à tout le quartier. Il était par ailleurs rare qu'un homme vienne en trouver un autre directement à son domicile, sauf urgence, car les hommes se retrouvaient à la mosquée ou au marché. Si toutefois le visiteur était un homme, les femmes l'identifiaient en regardant à travers une fenêtre, puis l'une d'elles ouvrait la porte au moyen d'une corde attachée au verrou. Le visiteur pouvait demander *al-ʕizzī fī l-bayt ?*, « al-ʕIzzī est-il là ? ». Si l'intéressé était absent, on répondait *mā baḥḥad, xaraj, man nigulluhum ḥīn yijaw ? – gulū-lih aṣ-ṣufī gad jā ʕalā l-waʕd*, « Il n'y a personne, il est sorti, de qui dois-je lui annoncer la venue quand il rentrera ? – Dites-lui qu'aṣ-Ṣufī est venu au rendez-vous ».

Aujourd'hui, les choses ont changé du fait de la présence d'un interphone à la porte de certaines maisons. Une femme se présentera en mentionnant son mari (*marat fulān*, « la femme d'untel ») ou son fils (*umm fulān*, « la mère d'untel ») afin qu'on lui ouvre la porte. Le visiteur est parfois introduit par un gardien avant d'accéder à l'entrée de la maison.

En entrant dans la maison

Un homme doit toujours prévenir de son arrivée, même à son propre domicile, en disant *aḷḷāh, aḷḷāh, yā ʔaḷḷāh*, et ce dès le rez-de-chaussée, pour donner à une éventuelle visiteuse étrangère à la famille le temps de couvrir son visage. Si lui-même est accompagné d'un ami, il le signale en disant *aḷḷāh, aḷḷāh, ṭarīg*, ou, surtout s'il est très respectueux des croyances, *as-salām ʕalaykum, yā ʔaḷḷāh, yā ʔaḷḷāh*, le

---

[14] Car on est censé être généralement peu apprécié de ses oncles maternels, à qui l'on risque de disputer une part de leur héritage.

[15] La voyelle de *man* est alors souvent allongée et déformée en direction du timbre [u], comme quand on appelle quelqu'un : [ya ḥmū^{a}d] pour *yā Aḥmad !*

salut s'adressant dans ce cas aux anges gardiens de la maison.

Lorsqu'une femme entre dans une maison qui n'est pas la sienne, elle se signale en sifflant ou en frappant dans ses mains, ou en criant *yowh yowh, yeyh yeyh, yā hl al-bayt wayn antū ?*, « où êtes-vous, gens de la maison ? ».

Visite à un malade

Rendre visite aux malades fait partie des obligations sociales. On évite d'y aller trop tôt le matin ou trop tard le soir, et on tâche de ne pas s'attarder au-delà d'un quart d'heure. On dit au malade *aḷḷāh yišfīk wa-yiddī-lak al-ʕāfiyih*, « que Dieu te guérisse et te donne la santé » ; ce dernier répond *aḷḷāh yiʕāfīk wa-zāratak al-ʕāfiyih*, « que Dieu te garde en bonne santé et que la santé te rende visite ». Pendant la visite, le malade peut inviter ses visiteurs à réciter la Fātiḥah pour demander sa guérison ; pour ce faire, il dit *fūtiḥū šifā wa-dawā wa-difāʕ min kull balā, yišfīh wa-yišfī kull ʔalīm wa-kull sagīm*, « dites la Fātiḥah pour sa guérison et sa protection contre tout mal, que Dieu le guérisse et guérisse tout homme souffrant ou malade ».

En quittant une malade à qui elle vient de rendre visite, une femme lui dit : *xāṭiriš ʕa-yigīl ʕaṯratiš*, ou *xāṭiriš aḷḷāh yišfīš wa-yigīl ʕaṯratiš*, « que Dieu te guérisse et fasse disparaître ton mal », à quoi la malade répond *zāratiš al-ʕāfiyih, aḷḷāh yišfīš wa-yiʕāfīnī*, « que le salut te rende visite, que Dieu te donne santé et salut ». Les hommes n'emploient pas *xāṭir* : *maʕ as-salāmih, aḷḷāh yišfīk wa-yigīl ʕaṯratak yā xī* (réponse *aḷḷāh yiʕāfīk wa-zāratak al-ʕāfiyih*).

Consolation et réconfort

Les formules varient selon la gravité de l'événement qui touche la personne. Si les conséquences ne sont pas trop graves, on dira *gaddar wa-laṭaf*, « Dieu l'a voulu mais il est bienveillant » ou *(al-ḥamdu li-llāh) gaḍā wa-laṭaf*, ou encore *xayr hī ʕawāfī*, dans l'idée qu'un malheur rend plus endurant ; on répond *al-ḥamdu li-llāh, aḷḷāh yisallimkum*.

S'il s'agit d'une épreuve importante, comme par exemple une incendie qui aurait détruit la maison ou les biens de la personne à qui on exprime son soutien, on dira *aḷḷāh yiʕawwiḍak ḥīn antū bixayrīn mā l-ḥagg hū b-yitʕawwaḍ*, « que Dieu te le remplace, l'important c'est que vous êtes sains et saufs, quant aux biens matériels, on trouve toujours à les remplacer » ; on répond *al-ḥamdu li-llāh ʕalā kull ḥāl*. À une personne touchée par un préjudice matériel ou moral (comme un divorce), on souhaite *ʕa-yiʕawwiḍak aḷḷāh*, « que Dieu te répare cela », à quoi l'on répond *aḷḷāh karīm*, « Dieu est généreux ».

Aux parents d'un enfant frappé d'une infirmité, ou d'une personne victime d'une maladie grave, on adresse la formule suivante, en particulier destinée à la mère : *aḷḷāh yišraḥ ṣadriš wa-yizīdiš guwā wa-ḍiyā wa-yišfīh wa-yigīl ʕaṯratih wa-yinẓur ilayh bi-ʕayn ar-raḥmih*, « que Dieu soulage ton cœur, te donne force et clairvoyance, qu'il le guérisse et fasse disparaître son mal et jette sur lui un regard miséricordieux » ; on répond : *āmīn wa-l-ḥamdu li-llāh ʕalā kull ḥāl, aḷḷāh yinẓur ilayh bi-ʕayn raḥmatih*.

Lors d'un départ en voyage

Jusqu'à une période récente, les voyages étaient considérés comme un péril pour le voyageur et une épreuve pour ses proches. La coutume exigeait des parents et voi-

sins qu'ils viennent en délégation faire leurs adieux à celui qui partait (les femmes voyageaient rarement). Pour souhaiter bonne route, on disait : *ʕa-yijʕalhā safrat al-ʕāfiyih* (réponse : *aḷḷāh yiʕāfīkum*), ou l'on faisait ses adieux au voyageur en disant *aḷḷāh yikūn fī ʕawnak, aḷḷāh yigābil gubūlak, aḷḷāh yixḏil ʕaduwwak, aḷḷāh yisahhil-lak kull ṭarīg, aḷḷāh yijʕal lak aṣ-ṣaʕb sahl*, « que Dieu t'assiste, qu'il veuille bien t'accepter, qu'il fasse échouer tes ennemis, qu'il t'aplanisse le chemin et te fasse franchir les obstacles », (réponse : *āmīn*), ou encore *waddaʕtakum wadīʕ lā yiḍīʕ, aḷḷāh yiḥfaẓkum wa-yiḥāfiẓ ʕalaykum min sū wa-makrūh wa-yiḥfaẓkum ʔayn mā sirtū wa-ʔayn mā jītū wa-yisaxxir-lukum fī kull ṭarīg ṣadīg wa-jiʕilkum min al-fāyizīn al-mustabširīn bi-ligāʔi llāh wadīʕ lā yiḍīʕ*, « je vous recommande à un garant qui n'égare point, que Dieu vous protège et vous garde de tout mal et de tout désagrément, qu'il vous protège où que vous alliez, qu'il vous ménage un ami sur chaque chemin, qu'il vous mette au nombre des victorieux qui se réjouissent de rencontrer Dieu », (réponse : *waddaʕtukum aḷḷāh*, « je vous recommande à Dieu »).

Aujourd'hui, les voyages sont plus faciles, et la cérémonie des adieux s'est allégée. On dit *ʕa-yijʕalhā sīrat al-ʕāfiyih*, à quoi l'on répond *aḷḷāh yiʕāfīkum*. On continue cependant à réconforter les proches du voyageur en leur adressant à chaque rencontre *raʕā ḷḷāh ʕalā l-ġāyib*, « que Dieu garde l'absent » ; ils répondent *waddaʕtukum aḷḷāh*.

Lorsque le voyageur est de retour, on s'empresse d'aller le saluer et d'adresser des félicitations à sa famille. On dit *yihnīkum jayyat al-ġāyib*, « que Dieu vous rende profitable la venue de celui qui était absent », la réponse étant *yihnīnā wa-yihnīkum kull xayr*. On peut dire aussi *al-ḥamdu li-llāh ʕalā salāmat al-ġāyibīn*, « Dieu soit loué, les absents sont revenus sains et saufs », à quoi l'on répond *aḷḷāh yisallimak*, « que Dieu te garde sain et sauf ». Les femmes peuvent dire *raddih min baʕīd*, « vous revenez de loin », à quoi le voyageur répond *ḥājih mungaḍiyih*, « mon entreprise a atteint son terme ». On dit aussi *jayyat al-ʕāfiyih* (réponse : *aḷḷāh yiʕāfīnā wa-yiʕāfīkum*). Aujourd'hui, on se contente souvent de *al-ḥamdu li-llāh ʕalā s-salāmih*, à quoi l'on répond *aḷḷāh yisallimkum wa-yiʕāfīkum*.

Avec le téléphone, les moyens de transport individuels ou collectifs, c'est souvent le voyageur qui annonce qu'il est arrivé à l'aéroport, ou bien au contraire qu'il va monter dans l'avion. Celui qui part en voyage dit par exemple *gadiḥnā ḏalḥīnih fawg aṭ-ṭayyārih*, « ça y est, nous sommes dans l'avion » ; on lui répond *ʕa-yiḥfaẓkum al-bārī min kull šarr wa-makrūh wa-yiḥāfiẓ ʕalaykum*, « que le Créateur vous garde de tout mal et qu'il vous protège ». Ou, après l'atterrissage, le voyageur téléphone à ses proches pour les rassurer en leur disant *al-ḥamdu li-llāh gad wuṣult*, « Dieu soit loué, je suis arrivé » et on lui répond *wuṣulat al-ʕāfiyih, al-ḥamdu li-llāh ʕalā s-salāmih*, « que la santé arrive, Dieu soit loué tu es sain et sauf ».

Après une longue absence

Après une longue séparation, on fait mine de faire des reproches à celui qui s'est absenté : *fayn an-nās, ʕād antū ḥabībī arkan*, « où sont les gens de bien ? vous êtes l'ami sur lequel je m'appuie ». On dit aussi *wayn al-ġaybih, mā ḏā l-gaswih*, « où étiez-vous parti, pourquoi nous avez-vous traités si durement ? ». La réponse peut être *sāmiḥūnā waḷḷāh inniḥnā migaṣṣirīn ġarr ad-dunyā mašāġil gad antū dāriyīn*, « excusez-moi, c'est de ma faute, mais vous savez comme est la vie, on est occupé ». Quand quelqu'un revient après être resté longtemps sans donner de nouvelles,

on lui dit *wayn an-nās, wayn al-ġaybih, al-ḥamdu li-llāh ʕalā s-salāmih, wa-ʕāš man šāfiš* ; l'autre peut répondre *fī d-dunyā*.

Pour reprocher à un ami une longue absence, on lui dit *jī ʕindanā wallā mā tištīš*, « viens donc nous voir – ou peut-être que tu ne veux pas ? » ; il répond *ʕa-tijī ʕiyūnī*, « mes yeux viendront », c'est-à-dire « c'est promis ».

L'échange de cadeaux

Les événements familiaux sont souvent accompagnés de cadeaux. On offre un cadeau aux mariés (*rifd*), à une femme qui vient d'accoucher (*farḥah*), aux proches d'un défunt (*mijābarih*). Ces présents sont considérés comme une dette que l'on sera amené à rembourser, et l'on dit : *jamanih bi-jamanih wa-gawzabih bi-gawzabih*, « café pour café et causette pour causette[16] ». On remercie le donateur en disant *kattar xayrukum, lilmih aš-šuġlih, mā štī llā ʕāfiyatkum*, « que Dieu augmente votre bien, pourquoi vous être donné cette peine, je ne veux que votre salut » ; il répond *xayr aḷḷāh mā biš šuġlih*, « le bienfait vient de Dieu, je ne me suis donné aucune peine ». Chez les femmes, on s'offre, à l'occasion d'une naissance ou d'un mariage, de la nourriture ou du café – à boire ou en grains – et on dit *lilmih aš-šuġlih, islamū*, « pourquoi vous être donné cette peine, merci », à quoi l'on répond *silimtū l-ʕanā, mā biš šuġlih wa-yihnā bi-l-ʕāfiyih*, « soyez gardée de tout mal, je ne me suis donné aucune peine, que cela vous fasse du bien [quand vous le mangerez / boirez] ». On peut dire aussi *kattar xayriš malān ad-dunyā, waḷḷāh mā štī llā ʕāfiyatiš*, « que Dieu augmente ton bien plein ce bas monde, par Dieu je ne veux que ton salut », la réponse étant *xayr aḷḷāh, wa-ḷḷāh inniš ʕa-tjirrīhā*, « les bienfaits viennent de Dieu, mais si, te dis-je, tu vas le prendre ».

Pour offrir des fleurs ou un autre présent parfumé (roses, basilic, encens, parfum)

Quand on offre à quelqu'un un cadeau qui sent bon, ou quand on allume pour lui de l'encens, ou encore quand on vaporise vers lui un parfum, on dit *ṭayyab aḷḷāh awgātkum wa-riḥim wālidaykum*, « que Dieu embellisse vos jours et prenne vos parents en miséricorde » ; il répond *wālidaynā wa-wālidaykum*, ou *jamīʕan*. Celui qui reçoit l'offrande peut adresser ses remerciements en employant la formule *akramakum aḷḷāh*, la réponse étant *karāmih sahīlih*.

Lorsque l'on sent un parfum agréable, l'usage est d'adresser une prière sur le Prophète : *aḷḷāhumma ṣalli wa-sallim ʕalā muḥammad wa-ʕalā ʔālih*.

Qat et tabac

Un geste d'affection fréquent consiste à offrir du qat à un compagnon dans une assemblée. Lorsqu'une femme offre du qat à une amie, en tête-à-tête ou dans une compagnie, elle en fait un bouquet qu'elle met dans un mouchoir ou un sac en plastique, et le lance de façon à ce qu'il atteigne le giron de son amie. Il n'est pas d'usage de refuser du qat, sauf si l'on n'en consomme jamais. Celle qui reçoit le cadeau remercie la donatrice en disant *tislamū, lilmih tišġalū nafsakum*, « merci, pourquoi vous donnez-vous de la peine ? » ; cette dernière réplique *aḷḷāh yisallimiš,*

---

[16] *jamanih* est l'ancienne cafetière en terre cuite ; *gawzabih* est le nom d'action du verbe *gawzab*, « s'asseoir ».

hayyā, jirrī hū ġarr ʕūdī, « que Dieu te garde, allons, prends-le, ce n'est qu'une brindille ». Chez les hommes, le qat est offert de la main à la main, ou bien lancé là aussi. Celui qui le reçoit dit, par exemple, *tikramū*, à quoi est répondu *karāmih sahīlih*.

Quand on fume le narguilé (*madāʕah*), les premières bouffées sont réservées à celui qui place le charbon de bois (*sūd* ou, une fois qu'il est allumé, *jamr*) sur le tabac (*tutun*), après avoir humecté ce dernier avec de l'eau et bourré le foyer. C'est une façon de le remercier et de lui faire honneur ; on dit *man jammar ʕammar*, « c'est celui qui a préparé le charbon qui amorce le narguilé ». Pour passer le bec du narguilé à son voisin, on évite de le faire de telle sorte qu'il pointe en sa direction, ce qui serait inconvenant. On replie au contraire dans sa main le tuyau le long du bec, et on le tend ainsi recourbé. Le voisin remercie en disant *akramak aḷḷāh* ou *tislam*. Cette situation ne requiert pas davantage de politesses, dans la mesure où l'on considère que c'est le maître de maison qui met son tabac à la disposition des invités. Il en va différemment pour le qat, où chacun vient avec sa provision.

Au narguilé collectif (*madāʕah*), on substitue souvent aujourd'hui des narguilés individuels (*šīših*), d'usage récent au Yémen. On peut le partager avec son voisin, auquel cas on lui tend le tuyau de la même façon que pour la *madāʕah* ; les formules de remerciement sont les mêmes. Lorsque l'on partage une cigarette, on la tend à son voisin en dirigeant vers lui le bout non allumé. Si l'on fait passer un briquet, on le tend à son voisin en le posant à plat dans la main, sans le lancer.

Quand on passe à proximité de gens au travail

On doit saluer et encourager ceux qui travaillent. Les hommes disent *yā muʕīn*, « ô toi qui aides [= Dieu] », et les travailleurs leur répondent *yiʕīnanā wa-yiʕīnakum ajmaʕīn*, ou *yiʕīnanā ajmaʕīn*. Les femmes, elles, disent au passage *lukum al-guwā wa-ḍ-ḍiyā*, « à vous force et clairvoyance », et on leur répond *wa-lukum al-ʕāfiyih* ou *yigawwī l-jamīʕ*. Lors du grand ménage de la maison (*nuffāḍ*) qui a lieu au moment de l'Aïd ou au début du mois de Ramadan, on dit à la ménagère *nuffāḍ al-ʕāfiyih* ; elle répond *aḷḷāh yiʕāfīkum*.

Lorsqu'on est pressé par la foule dans un lieu public

Pour demander aux gens qui se pressent de s'écarter afin de gagner un peu d'espace, on dit *al-fsaḥ fī-l-gulūb, aḷḷāh yiḥfaẓkum, skah ifsaḥū-lī šuwayyih*, « c'est dans les cœurs qu'on doit être à l'aise, que Dieu vous garde, s'il vous plaît, faites-moi un peu de place ».

« Philippine ! » ou la tradition dite *ġuṣn as-salām*

Il s'agit d'une coutume répandue à Sanaa et dans les régions tribales du Nord, par exemple Arḥab. Si quelqu'un trouve un fruit composé de deux fruits jumeaux accolés, il jette à l'assistance l'une des deux moitiés en disant *ġuṣn as-salām, ʕalaykum as-salām*, puis il s'enfuit en courant. Une personne se lance alors à sa poursuite et, si elle le rattrape, se met alors à le frapper ou à lui lancer sa moitié de fruit. Si elle ne parvient pas à le rattraper, elle devra l'inviter à manger ou lui offrir un vêtement (*kiswih*).

Comportements religieux et fêtes

La société sanaanie est empreinte de religiosité et l'on ne manque pas une occasion de rappeler son adhésion à l'islam (ou au judaïsme, au temps où la communauté juive yéménite était encore nombreuse). Si, lors d'une noce ou d'une assemblée quelconque, l'appel à la prière (*aḏan*) retentit au milieu d'un chant ou d'une interprétation instrumentale, les musiciens s'arrêtent et attendent que s'achèvent l'*aḏan*, la reprise de l'*aḏan* par l'assemblée en même temps que le muezzin (éventuellement remplacée par la formule *aḷḷāhu ʔakbar, ṣadag al-ḥagg*), ainsi que la prière elle-même. Une citation du *ḥadīṯ* ou une discussion autour d'un sujet religieux seront accompagnées de la formule *ṣallū ʕalā n-nabī*, à quoi l'on répond *ʕalayh afḍal aṣ-ṣalāh wa-s-salām*, ou *aḷḷāhumma ṣalli ʕalā muḥammad wa-ʕalā ʔālih*. Si l'on assiste à une récitation de la Fātiḥah, on doit la réciter en même temps ou se taire. On doit aussi faire silence pendant la récitation du Coran.

Passer près d'un cimetière exige que l'on récite la Fātiḥah pour les morts et que l'on prononce la formule *antum as-sābigūn wa-naḥnu l-lāḥigūn*, « ils sont partis en premier et nous les suivons », ou *aḷḷāh yirḥamkum*, « que Dieu vous prenne en pitié ». Lorsque l'on évoque une personne défunte, on ajoute *aḷḷāh yirḥamih*, « que Dieu le prenne en pitié », et l'assistance répond *aḷḷāh yirḥamih*.

Le jour sacré du vendredi, les musulmans se saluent en disant *jumʕah mubārakih*, « vendredi béni », et répondent *aḷḷāh yibārik fīkum*, « que Dieu vous bénisse », ou *ʕalā l-jamīʕ*, « pour tout le monde ». À celui qui est en train de prier on dit *ḥaraman in šāʔ aḷḷāh*, ce qui signifie qu'on lui souhaite de prier dans l'enceinte sacrée (*ḥaram*) de la Mecque ; il répond *jamīʕan in šāʔ aḷḷāh*.

Le jeûne et le mois de Ramadan

Le mois de Ramadan apporte un changement dans la vie quotidienne, ne serait-ce que par l'importance que prennent les échanges de vœux. On fête l'arrivée du mois sacré dès la fin du mois précédent (vers le 25 de *šaʕbān*) en disant *šahr mubārak*, la réponse étant *ʕalaynā wa-ʕalaykum*, ou *ʕalaynā wa-ʕalaykum in šāʔ aḷḷāh*, ou encore *ʕalaynā wa-ʕalaykum wa-ʕalā l-muʔminīn wa-l-muslimīn ajmaʕīn, aḷḷāh yidxilih ʕalaynā wa-ʕalaykum bi-l-xayr wa-l-barakih*. On utilise aussi la même expression que pour l'Aïd : *kull sanih w-antū ṭayyibīn*, à quoi l'on répond *w-antū b-aṣ-ṣaḥḥah wa-s-salāmih*.

Pendant les dix derniers jours de Ramadan, ceux qui sont proches de la Nuit du Destin (*laylat al-gadr*), on se salue en disant *xawātim mubārakih* (réponse : *ʕalaynā wa-ʕalaykum*). À partir de la nuit du 28 de Ramadan, on recourt à la formule *ʕīd mubārak* (réponse : *ʕalaynā wa-ʕalaykum* ou *ʕalā l-jamīʕ*).

Au moment de la rupture du jeûne, on se souhaite mutuellement *ṣawm magbūl*, « que ce jeûne soit accepté [par Dieu] », ou *tgabbal aḷḷāh*, ou *aḷḷāh yitgabbal*, « que Dieu l'accepte », et l'on répond *minnī wa-minkum*, « de votre part comme de la mienne ».

Le pèlerinage

Le pèlerinage à la Mecque est certes l'un des cinq pilier de l'islam et un vœu que chaque croyant souhaite accomplir une fois au moins dans sa vie, mais c'est aussi un voyage qui comporte des dangers et suscite des inquiétudes ; c'est pourquoi il était rarement accompli par les femmes avant les années 1970. À celui qui part en pèle-

rinage, on dit *aḷḷāh yijʕalhā sīrat al-ʕāfiyih wa-yijʕalih ḥajj mabrūr wa-saʕy maškūr in šāʔ aḷḷāh*, « Dieu fasse que ce voyage se passe bien, qu'il sanctifie ce pèlerinage et en fasse un entreprise couronnée de succès » ; il répond *l-al-jamīʕ in šāʔ aḷḷāh*. Celui qui revient du pèlerinage est accueilli par *al-ḥamdu li-llāh ʕalā s-salāmih, ḥajj mabrūr wa-saʕy maškūr* ; il répond *aḷḷāh yisallimkum wa-in šāʔ aḷḷāh l-al-jamīʕ*. Dans les milieux islamistes, on dit au moment du départ *astawdiʕak dīnak wa-ʔamānatak*, « je te laisse aux soins de ta piété et de ta probité » et au retour *ḥajj mabrūr wa-saʕy maškūr*. Toute la durée du voyage, depuis le départ du pélerin jusqu'à son retour, est appelée *madārih*, « les balançoires » (pluriel de *madrahih*), en allusion à un rite invoquant la protection divine sur les voyageurs, en particulier les pélerins, et impliquant l'usage de balançoires[17].

Les fêtes religieuses

Les deux principales fêtes religieuses célébrées à Sanaa sont celle qui marque la fin du jeûne de Ramadan (appelée *al-ʕīd az-zaġīr* ou *ʕīd ramaḍān*) et celle qui commémore le sacrifice d'Abraham, pendant le mois consacré au pèlerinage (appelée *al-ʕīd al-kabīr* ou *ʕīd ʕarafāt*). C'est lors de cette dernière que l'usage veut que les hommes remettent un cadeau (*ʕasb*) aux femmes de leur famille, de même que hommes et femmes offrent des cadeaux aux enfants.

Après la prière de l'Aïd, on sort dans la rue échanger des formules de vœux. On dit *min al-ʕāyidīn*, « [je vous souhaite d'être] de ceux qui seront à nouveau là [l'an prochain] », et l'on répond *ʕādakum aḷḷāh min as-sālimīn*, « que Dieu vous fasse revenir [l'an prochain] en bonne santé », ou *ʕādak kull ʕīd wa-kull šahr jadīd*, « que Dieu te rende à chaque fête et à chaque mois comme neuf ». On utilise aussi la formule traditionnelle *kull sanih w-antū ṭayyibīn*, et la réponse *w-antū b-aṣ-ṣaḥḥah wa-s-salāmih*.

L'occasion est considérée comme propice pour souhaiter aux gens l'accomplissement de leurs désirs. On dira par exemple à une jeune fille *ḥarīwih mugambaʕah*, « mariée couronnée », c'est-à-dire qu'on lui souhaite d'être mariée l'année suivante et de porter le jours de ses noces le diadème rituel *gambaʕ*. À une femme enceinte on souhaite *mittakiyih ʕalā xayr*, « bonnes relevailles », et à une jeune épouse *ḥābilih wālidih*, « enceinte et mère », tandis qu'à une femme plus âgée on dira *ḥājjih zāyirih* « pélerine », pour lui souhaiter d'accomplir le pélerinage à la Mecque et à Médine. À une vieille femme on dira *majbūrih masrūrih*, pour la préserver de tout malheur. L'échange de vœux se conclut par *in šāʔ aḷḷāh*. Entre hommes, on échange le même genre de vœux, par exemple *ḥarīw in šāʔ aḷḷāh*, ou *ḥājj zāyir*, ou *majbūr wa-masrūr*.

Parmi les fêtes dont la tradition tend à se perdre aujourd'hui, il faut citer celle qu'on appelle *ʕīd rajab* ou *ʕīd jumʕat rajab*, qui, comme son nom l'indique, tombe le premier vendredi du mois de *rajab*. Il s'agit d'une tradition propre aux zaydites, et censée commémorer la conversion des Yéménites par le Prophète un vendredi ; ils auraient été convaincus par la révélation de la sourate al-Fatḥ, qui fait allusion à l'entrée massive des gens du Yémen dans l'islam. Avant que cette fête ne tombe en désuétude, elle se déroulait comme les deux autres, et était l'occasion pour les hommes d'offrir aux femmes un présent (*ʕasb*). De même, on échangeait ses vœux en

---

[17] Maloom 2008.

disant *min al-ʕāyidīn* et en répondant *ʕalā l-jamīʕ, ʕādakum aḷḷāh min as-sālimīn al-ġānimīn*. Les causes de la disparition progressive de cette fête sont liées à l'influence des courants islamistes, qui la considèrent comme une innovation blâmable (*bidʕah*), ainsi qu'à la tendance actuelle à gommer les particularismes zaydites.

On célèbre aussi les fêtes religieuses d'importance secondaire : le nouvel an hégirien, l'anniversaire du Prophète (*al-mawlid an-nabawī*), *al-isrāʔ* et *al-miʕrāj*. La cérémonie, qui se déroule à la mosquée, s'accompagne de fumigations, d'aspersions d'eau de rose et d'un sermon (*xuṭbih*) de circonstance. Autrefois seuls les hommes fréquentaient la mosquée, mais aujourd'hui les femmes aussi assistent à ces cérémonies.

Autrefois, les femmes célébraient ʕĀšūrāʔ. Elles se réunissaient pour l'occasion, en compagnie des enfants, et préparaient un plat à base de lentilles, appelé *lasīs*, qu'elles mangeaient ensemble après la prière de l'après-midi. Certaines personnes observaient un jeûne, coutume qui perdure aujourd'hui.

Fêtes non religieuses

En dehors des fêtes religieuses, il existait des célébrations collectives à caractère patriotique ou communautaire, dont certaines ont disparu à la suite des transformations politiques qu'a connues le Yémen contemporain. C'est ainsi que, dans le Nord, on commémorait la victoire de l'imam Aḥmad b. Ḥamīd ad-Dīn en 1948 (*ʕīd an-naṣr*). Depuis est apparue la fête de la Révolution (*ʕīd aṯ-ṯawrah*), qui correspond au renversement de la monarchie et à la proclamation de la république en 1962. Dans certains milieux, on fête l'événement en échangeant la formule standard *kull sanih w-antū ṭayyibīn* (et en répondant *w-antū ṭayyibīn*), ou une autre plus spécifique : *kull ʕīd ṯawrih w-antū bixayrīn*, la réponse pouvant être *jamīʕan*. Cette coutume est particulière aux républicains et n'est pas suivie par les partisans de la monarchie qui subsistent à Sanaa. On peut aussi échanger ses vœux à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution du 14 octobre ; cette habitude est plus répandue dans le sud du pays, puisque ce jour marque la fin de l'occupation britannique dans cette région, mais on peut aussi entendre au Nord, dans les milieux proches du pouvoir, des salutations en l'honneur de cet événement (*kull sanih w-antū ṭayyibīn* etc.). De même, pour la commémoration de la réunification du Nord et du Sud, le 22 mai 1990, on peut entendre *kull ʕīd waḥdih wa-l-yaman wāḥid* (réponse : *in šāʔ aḷḷāh*), ou *kull sanih w-antū ṭayyibīn* (réponse *w-antū ṭayyibīn*).

On peut aussi mentionner la fête des mères (*ʕīd al-umm*), le 21 mars, qui est apparue au cours des vingt-cinq dernières années. Elle est aujourd'hui annoncée à la télévision et à la radio, et donne à qui veut l'occasion d'offrir un cadeau à sa mère en lui souhaitant *kull sanih w-antū ṭayyibīn*. Celle-ci répond *w-ant b-aṣ-ṣaḥḥah wa-s-salāmih* et remercie pour le cadeau. Il n'existe pas de fête des pères.

Le 31 décembre, certains marquent le nouvel an de l'ère chrétienne en échangeant des vœux, selon la formule standard (*kull sanih w-antū ṭayyibīn* / *w-ant ṭayyib*). Cet usage est apparu après 1962, quand la République a instauré le calendrier européen comme référence de l'année civile, avant de revenir au calendrier de l'Hégire.

Si les fêtes traditionnelles sont obligatoirement des fêtes collectives, on voit depuis peu apparaître des usages nouveaux, attachés à des événements individuels, comme le fait de souhaiter les anniversaires (*ʕīd al-mīlād*). Autrefois, seules quelques personnes issues de la classe supérieure connaissaient leur date de naissance.

Ce n'est que très récemment qu'on a adopté le rituel du gâteau et des bougies, surtout pour les enfants, en leur souhaitant *kull sanih w-ant ṭayyib*, ou *kull ʕām w-ant bixayr wa-ʕugbāl miyat sanih*, à quoi l'on répond *w-ant ṭayyib*. Cette habitude s'est développée chez les femmes et les enfants davantage qu'en milieu masculin.

De nombreux couples ont pris récemment l'habitude de célébrer la fête des mariés, qui a lieu une fois par an. Les époux s'offrent des cadeaux, la femme revêt sa tenue de mariage et, fréquemment, le couple sort au restaurant en tête-à-tête, après avoir confié les enfants à leur grand-mère maternelle. Le plus souvent, c'est l'épouse qui rappelle ce jour à son mari, en lui disant *kull sanih w-ant ṭayyib, ʕīd zawājnā*, « puisses-tu être heureux chaque année, c'est notre anniversaire de mariage » ; il répond *w-antī ṭayyibih*, « toi aussi ».

Enfin, il est une autre fête, massivement rejetée par la société yéménite mais discrètement célébrée par certains : il s'agit de la Saint Valentin, le 14 février. On l'appelle *ʕīd al-ḥubb*, « fête de l'amour », ou *ʕīd fālantīn*, « fête de Valentin ». Elle est surtout fêtée par de jeunes amoureux, quelquefois par des couples mariés ou par des jeunes gens à la recherche d'une relation sentimentale. Il existe un code, connu de nombreuses femmes ou jeunes filles, qui consiste à porter ce jour-là un vêtement ou un accessoire de couleur rouge. Il peut s'agir, par exemple, d'un sac à main rouge, ou d'un foulard rouge noué sur un sac noir ou d'une autre couleur. Les amoureux offrent des roses rouges ou envoient une carte portant la formule *kull ʕīd ḥubb w-antī ṭayyibih*, espérant la réponse : *w-ant ṭayyib*. Ces vœux peuvent être exprimés en anglais. En général, c'est l'homme qui prend l'initiative d'offrir des fleurs ou d'envoyer une carte postale, tandis que la femme arbore l'élément de couleur rouge qu'elle choisit de porter pour l'occasion.

Le mauvais œil

La contemplation de quelque chose de beau impose d'invoquer Dieu, par peur du mauvais œil, dont la cause est attribuée à la jalousie. La croyance est si répandue, en particulier parmi les femmes, qu'un individu soupçonné de convoitise est souvent mis à l'écart. On dit de lui *yinfis an-nās*, ou *ʕaynih šūʕah*, « il a l'œil mauvais ». C'est pourquoi celui qui admire quelque chose de beau doit dire *mā šāʔ aḷḷāh wa-lā guwwih illā bi-llāh*. Une femme saisie d'admiration devant ce qu'elle voit ou entend, ou par un enfant qu'elle prend dans ses bras, dira *gurʕ kull šayṭān*, « coup d'arrêt contre tout démon », ou *ṣuruf bi-š-šayāṭīn*, « que Dieu repousse les démons », ou bien *mā šāʔ aḷḷāh wa-ṣuruf bi-š-šayṭān*. On attribue fréquemment la mort ou la maladie d'un enfant au mauvais œil résultant de la jalousie. C'est pourquoi on doit prononcer une formule de protection avant de prendre un enfant dans ses bras, soit *bi-smi llāh wa-mā šāʔ aḷḷāh*, soit *min yad lā yad wa-ʔakbar wa-ʔazyad*, « il passe de tes bras aux miens, qu'il croisse et grandisse ».

Si l'on suspecte quelqu'un de porter le mauvais œil, on s'empresse de dire en sa présence *aʕūḏu bi-llāh min aš-šayṭān ar-rajīm*, ou *uḏkuri llāh wa-ṣalli ʕalā n-nabī* ; il doit alors déclarer *mā šāʔ aḷḷāh, aḷḷāhumma ṣalli wa-sallim ʕalā muḥammad wa-ʕalā ʔālih aṭ-ṭayyibīn aṭ-ṭāhirīn*. Certaines femmes emploient la formule *gurʕ kull šayṭān*, ou *ʕayniš aḷḷāhu ʔakbar, ṣalli ʕalā n-nabī, igbiṣī jubā ʕayniš*, invitant la personne soupçonneuse à se pincer la paupière, geste qui, selon la croyance féminine à Sanaa, annihile l'effet du mauvais œil.

Pour complimenter une femme sur ses vêtements, une amie dira *mā šāʔ aḷḷāh ḥālī gawī aḷḷāh yihannīš*, « […] que c'est beau ! […] » ; l'autre répondra *tislamī, hin ġarr ʕiyūniš al-ḥāliyāt*, « merci, mais c'est simplement ton regard qui est beau ».

Compliments

Après l'application du henné ou du *nagš*

Le henné est utilisé par les femmes comme produit de beauté, ainsi que pour décorer de dessins leurs mains, leurs pieds et leur visage. Ces dessins sont considérés comme un embellissement, et celle qui les porte est complimentée par les autres femmes : *jiʕil l-al-ʕāfiyih*, « que Dieu en fasse un bienfait », *nagš al-ʕāfiyih*, *ḥinnā l-ʕāfiyih*, à quoi l'on répond *aḷḷāh yiʕāfīš* / *yiʕāfīkum*. L'homme n'adresse pas ce genre de compliment, mais il peut signifier à son épouse qu'il apprécie sa beauté.

Après l'achat d'un objet neuf

À quelqu'un qui porte un vêtement neuf, on dit *libs al-ʕāfiyih* (réponse : *aḷḷāh yiʕāfīkum*). Aujourd'hui, on félicite l'acheteur d'un objet neuf en lui disant *aḷḷāh yibārik lak fīh wa-tiʕīš wa-tiḏawwib*, « que Dieu te le bénisse, puisses-tu vivre jusqu'à l'avoir usé » (réponse *aḷḷāh yibārik fīk* ou *tislam*). Les islamistes disent plutôt *libist jadīd wa-ʕišt saʕīd wa-mutt šahīd*, « qu'avec ce nouveau vêtement tu vives heureux et meures en martyr » (réponse : *āmīn fī ḥayātkum*, « ainsi soit-il, et de votre vivant »). À celui qui vient de faire un achat, on dit aussi *jiʕil l-al-ʕāfiyih* (réponse : *aḷḷāh yiʕāfīkum*). Si l'accquisition est une maison ou une voiture, on dira *bayt al-ʕāfiyih* / *sayyārat al-ʕāfiyih wa-ḷḷāh yitimmahā ʕalā xayr* (réponse : *aḷḷāh yiʕāfīkum*). Autre formule : *aḷḷāh yibārik lukum fīhā w-yitimmahā ʕalā xayr*, « que Dieu vous la bénisse et en fasse pour vous un bienfait » (réponse : *aḷḷāh yibārik fīkum*). Chez les femmes, on entend *jannih malān ad-dunyā, aḷḷāh yitimmahā ʕalā xayr* (réponse : *āmīn, aḷḷāh yiḥfaẓkum* ou *tislamū*).

À quelqu'un qui vient de s'installer dans une nouvelle demeure, on souhaite, après lui avoir proposé de l'aide pour le déménagement, *naglat al-ʕāfiyih* ; il répond *aḷḷāh yiʕāfīkum*.

Lors de l'annonce d'une bonne nouvelle

L'annonce d'une bonne nouvelle (*tabšīr*) est souvent récompensée par un cadeau, par exemple une somme d'argent ou une bague, selon l'importance de la nouvelle et de la joie ressentie par celui qui en prend connaissance. La bonne nouvelle est le plus souvent une naissance, ou le sucès d'un projet, ou le retour d'un voyageur. À celui qui apporte la bonne nouvelle, on dit *baššarak aḷḷāh b-al-xayr wa-l-ʕāfiyih, baššarak aḷḷāh yā wajh al-xayr, baššarak bi-wajh an-nabī*, « que Dieu t'apporte comme bonne nouvelle le bien et la santé, ô toi dont la venue est comme le visage du bien, que Dieu te fasse rencontrer le visage du Prophète » ; la réponse est *jamīʕan in šāʔ aḷḷāh* ou *aḷḷāh yiʕāfīk*.

Compliments adressées aux chanteurs ou aux danseurs

Les noces, naissances, funérailles ainsi que les fêtes musulmanes sont accompagnées par le *naššād* ou la *naššādih*, chanteurs spécialisés dans la lecture du Coran ou l'interprétation a capella de textes religieux – bien que leur répertoire comprenne aussi une forte proportion de poèmes profanes (*ġazal*). À la fin de leur prestation, on

leur adresse un compliment : *aḥsan aḷḷāh ilaykum wa-riḥim aḷḷāh wālidaykum*, à quoi ils répondent *aḥsan aḷḷāh ilaykum wa-riḥim aḷḷāh wālidaykum wa-wālidaynā wa-man ṣallā ʕalā n-nabī*, ou *wālidaynā wa-wālidaykum (wa-wālidayn man ḥaḍar)*, ou *kān aḷḷāh maʕākum*. Par respect, on les vouvoie et on les appelle *sayyidnā* / *sayyidatnā*.

Le *muġannī* est, quant à lui, un chanteur qui interprète des poèmes d'amours en s'accompagnant d'un instrument de musique, en général un luth. Certains, par respect, le vouvoient, mais ce n'est pas la règle générale car sa fonction ne revêt aucun caractère religieux. Pour lui montrer qu'on a apprécie sa prestation, on lui dit *annas wa-ḥaras*, « que Dieu comble ta vie d'agréable compagnie et te garde du mauvais œil » ; il répond *ḥayātkum al-ʔuns*, « votre vie est agréable compagnie ». On peut aussi lui dire *yā-sīn ʕalayk*, comme pour écarter le mauvais œil, signifiant ainsi que son jeu est digne d'envie.

Son homologue féminin, la *muġanniyih*, ne jouit pas du même prestige social. On la tutoie et on l'appelle par son prénom. On salue tout de même son talent en lui disant *liš al-guwā wa-ḍ-ḍiyā* (réponse : *al-ʕāfiyih l-al-jamīʕ*). Aujourd'hui, il peut arriver qu'on lui dise, comme au *muġannī*, *annas aḷḷāh bi-ḥayātkum* (réponse : *w-antū l-ʔuns*).

Pour féliciter ou encourager les danseurs, on dit *yā-sīn ʕalā ṭ-ṭārif*. Le mot *ṭārif* désigne celui qui occupe la dernière place dans une file de danseurs. Tout en exprimant l'admiration pour l'art des danseurs, on invoque ainsi la sourate Yā-Sīn, qui est censée protéger du mauvais œil.

Conclusion

À Sanaa, les codes de politesse ont suivi les évolutions qu'a connues la société yéménite, comme en témoignent les changements qui ont affecté les relations entre les sexes, entre les cinq classes constitutives de la société, ou entre les époux – notamment avec l'effacement du pluriel de politesse au profit du tutoiement. L'évolution du statut des femmes, et leur accès à la scolarisation et à la maîtrise de l'arabe littéral, leur entrée dans le monde du travail et, pour certaines, l'apprentissage de l'anglais sont autant de facteurs qui ont considérablement modifié leur langue. On n'est plus au temps où, raconte-t-on, on leur interdisait d'apprendre à lire et à écrire de peur qu'elles ne rédigent des lettres d'amour. Elles s'expriment aujourd'hui en utilisant des formules standard : *maʕ as-salāmih*, *as-salām ʕalaykum*, *ʕīd mubārak*, *kull sanih w-antū ṭayyibīn*, et abandonnent progressivement les expressions qui étaient autrefois typiquement féminines : *xāṭirkum*, *ka-msaytu*, *ṣbaḥtū*. L'influence de l'enseignement est déterminante, tout comme celle des enseignants venus d'autres pays arabes, ou celle des médias. C'est ainsi que se sont par exemple répandus des mots tels que *šukran* et *ʕafwan*, dont l'usage est aujourd'hui incontournable. L'empreinte de l'islamisme a aussi contribué à diffuser des formules communes à l'ensemble du monde arabe. En même temps sont apparues des fêtes que l'on peut qualifier d'individuelles, en rupture avec la société traditionnelle qui sacralise les liens communautaires : ce sont par exemples les anniversaires ou la Saint-Valentin. La révolution de 1962 et le changement de régime politique a mis en avant la dimension nationale et a affaibli l'identité purement sanaanie. Le citadin a aussi perdu le sentiment d'appartenir à la ville et de se différencier des habitants des zones tribales. On disait autrefois *gad al-gabīlī gabīlī wa-law tilḥaf bi-xubzih*, « l'homme de tribu reste un

homme de tribu, même s'il met un turban » ; le turban, en effet, n'était porté que par les citadins. La différence s'est estompée, au point qu'on peut entendre dans la bouche d'un Sanaani des expressions typiques des zones tribales comme *salām taḥiyyih* ou *bi-raʔyukum yā rijāl*. Ainsi on voit que les transformations sociales transforment aussi les individus et leur mode d'expression.

BIBLIOGRAPHIE

En langues européennes

Battesti, Vincent 2001 : « Esquisse d'une communication gestuelle yéménite (Taez et Sanaa) », *Chroniques yéménites* 9, mis en ligne le 7 septembre 2007, http://cy.revues.org/117.

Caton, Steven C. 1986 : « 'Salām taḥīyah': Greetings from the Highlands of Yemen », *American Ethnologist*, vol. 13, n° 2, p. 290-308 ; en ligne : http://www.jstor.org/stable/644133, date 13/03/2009 (11:50).

Godbout, Jacques & Alain Caillé 2000 : *L'esprit du don*, Paris, La Découverte/Poche.

Godelier, Maurice 1996 : *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

Maloom, Hanan 2008 : *Le pèlerin et ceux qui restent : le chant de l'escarpolette (madraheh) à Sanaa au Yémen*, Mémoire de Master 2 sous la direction de Claude Audebert, Université de Provence, Aix-en-Provence.

Piamenta, Mosche 1990 et 1991: *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, 2 volumes, Leyde, Brill.

En arabe

Ismāʕīl b. ʕAlī al-ʔAkwaʕ 1984: *Al-amṯāl al-yamāniyyah*, 2 vol., Bayrūt/Ṣanʕāʔ, Muʔassasat al-risālah / Maktabat al-jīl al-jadīd.

Asmā Muḥammad s. d. : Amṯāl ṣanʕāniyyah, Ṣanʕāʔ, Dār al-kalimah.

ʕAbd al-Karīm ʕAbd Allāh Ḥajar 2009 : *Ḏawqiyyāt tuhimmuka,* Ṣanʕāʔ, Taṭwīr li-l-tanmiyah wa-l-ibdāʕ al-fikrī.

Al-Iklīl 1982 : numéro spécial de la revue *al-Iklīl* consacré à Sanaa.

Muṭahhar ʕAlī al-Iryānī 1996 : *Al-muʕjam al-yamanī, fī l-luġah wa-l-turāṯ*, Dimašq, Dār al-Fikr.

Al-Mawsūʕah al-yamaniyyah 2002 : Ouvrage collectif, quatre volumes, Ṣanʕāʔ, Muʔassasat al-ʕAfīf al-ṯaqāfiyyah.

Lucine Taminian et ʕAbd al-Karīm al-ʕAwj 1997 : *Al-Yaman kamā yarāhu al-āxar*, dirāsah anṯurūbūlūjiyyah mutarjamah min Silsilat al-dirāsāt al-mutarjamah 2, al-Maʕhad al-amrīkī li-l-dirāsāt al-yamaniyyah, Ṣanʕāʔ.

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009), pp. 153-172

COMMENT DES (JEUNES) FEMMES MAROCAINES PARLENT « MASCULIN » : TENTATIVE DE DÉFINITION SOCIOLINGUISTIQUE

HOW DO MOROCCAN (YOUNG) WOMEN TALK « MASCULINE »:
TRY FOR A SOCIOLINGUISTIC DEFINITION

ALEXANDRINE BARONTINI / KARIMA ZIAMARI*

Abstract

The study aims to present a sociolinguistic approach to the "masculine" way of talk of Moroccan women. The data corresponds to 3h. 39 min. recorded in two different settings: the first one is an interview of a rural woman (around 45 years), the second presents young urban girls (17 to 20 years). All the informants (6) live in Meknes or in a village near Meknes. The masculine way of talk obeys to two different strategies: as for the rural woman, it is vital to talk like a man because of the rudeness of the environment she works in. The young informants show off their masculine way of talk like a trendy group practice.

Resumen

Este estudio presenta una aproximación al habla "masculina" de mujeres marroquíes. Los datos corresponden a 3 h. 39 min. grabados en dos marcos diferentes: el primero es una entrevista a una mujer rural (unos 45 años), el segundo refleja jóvenes urbanas (17 a 20 años). Todas las informantes (6) residen en Mequínez o en un pueblo cercano. El habla masculina obedece a dos estrategias diferentes: para las mujeres rurales es vital hablar como los hombres debido a la rudeza del medio en el que trabajan. Para las informantes jóvenes, alardear de su habla masculina es una práctica de moda en su grupo.

Keywords : gender, masculine /feminine talk, Moroccan Arabic.
Palabras clave: género, habla masculina / femenina, árabe marroquí.

Introduction

L'idée de travailler sur le parler « masculin[1] » nous est venue de l'observation directe de ce phénomène auprès de nos informatrices. Ce qui nous a d'abord intéressé-

* **Alexandrine Barontini : Inalco / Lacnad-Paris, Université de Provence Aix Marseille 1 / Iremam.**
E-mail : *alexandrine.barontini@laposte.net*
Karima Ziamari : Inalco / Lacnad-Paris, FSDM-Fès.
E-mail : *karima_ziamari@yahoo.fr*

[1] Ce sont les informatrices elles-mêmes qui nomment ainsi cette pratique.

es c'est l'approche en termes de pratiques langagières qui à la fois transgressent et confirment l'*ordre genré établi*[2].

Ici ce sont des femmes et jeunes filles, conscientes des différences de registres linguistiques basés sur le genre ou présupposés véhiculer les différences de genre, et qui s'approprient un certain langage des (jeunes) hommes. Nous verrons qu'en fonction du profil sociolinguistique de ces femmes les pratiques langagières de ce type diffèrent, dans leur contexte d'énonciation comme dans leurs fins. Il s'agit d'une étude de cas, qui n'aura pas valeur de généralité, mais traduit une tendance que nous observons actuellement dans la société marocaine.

Le but de cet article sera d'aborder le positionnement de ces femmes vis-à-vis des rôles sociaux et langagiers associés aux hommes et aux femmes dans la société marocaine actuelle, et ce, à travers des conversations où elles usent de leur parler « masculin » et des entretiens à ce sujet. Nous tenterons, ce faisant, de cerner les contours linguistiques de ce parler « masculin ».

Nous commencerons par un rapide cadrage théorique à partir d'autres travaux publiés sur le genre, afin de nous situer dans ce champ. Nous présenterons ensuite les informatrices et le corpus étudié ainsi que les conditions de recueil de celui-ci. Puis, nous aborderons les représentations des informatrices, à travers leur propre définition du langage « masculin », ainsi que leurs pratiques de celui-ci, à travers des extraits des conversations enregistrées.

1. Cadrage théorique

1.1. La question du genre[3] dans le langage

Le genre est profondément incrusté dans nos pratiques sociales ainsi que dans notre compréhension de nous-mêmes et des autres[4]. Ce n'est pas du tout une affaire individuelle, mais une affaire collective liant l'individu à l'ordre social (Eckert and McConnell-Ginet, 2003, p. 31).

Les différences éventuelles dans le langage en fonction du genre sont construites socialement et le genre s'accomplit, s'affirme en discours. Cependant le genre n'est pas réductible à deux catégories sociales séparées et homogènes : les locuteurs

---

[2] « Alors que pendant très longtemps, l'étude du genre en rapport à la langue était monopolisée par des travaux fondés sur la différence sexuelle de la langue, reconnaissant d'une part un parler féminin et un parler masculin. » (Houdebine-Gravaud, 2003, p. 41)

[3] Nous n'emploierons ici que le terme de genre, laissant de côté la distinction souvent présentée entre sexe et genre. Nous renvoyons sur cette question à E. Dorlin (2008, pp. 33-54) Elle y présente un historique critique de l'émergence scientifique du concept de genre, de la distinction entre sexe et genre, qui a marqué « l'émergence du concept de genre dans la théorie féministe » (*Ibid.*, p. 38) ; mais cette distinction a amené les recherches à négliger, pour un temps, celle « entre "sexuation" et "sexe", entre un processus biologique et sa réduction catégorielle aux sexes "mâle", "femelle", laquelle consiste en la naturalisation d'un rapport social. » (*Ibid.*, p.40).

[4] « We do not know how to interact with another human being (or often members of other species), or how to judge them and talk about them, unless we can attribute a gender to them. Gender is so deeply engrained in our social practice, in our understanding of ourselves and of others, that we almost cannot put one foot in front of the other without taking gender into consideration. » (Ekert and McConnell-Ginet, 2003, p. 17).

hommes ou femmes peuvent différer dans leurs pratiques langagières de multiples manières mais il existe aussi beaucoup de pratiques communes, convergentes. Il n'existe pas non plus de masculinité ou de féminité unique et univoque, ce sont des concepts relationnels et dynamiques : ils s'accomplissent en interaction (Eckert and McConnell-Ginet, 2003, pp. 47-48).

S. Günthner, dans un article intitulé « Male-female speaking practices across cultures », en donne la définition suivante (1996, p.448)[5] :

« Le "genre" n'est pas un fait donné mais nous sommes constamment en train de reproduire et de confirmer nos identités de genre dans nos activités de tous les jours ; c'est-à-dire que nous "faisons/produisons du genre" ["doing gender" emprunté à West et Zimmerman 1987[6]]. Les différences supposées "naturelles" de genre sont activement confirmées et reconstruites par l'organisation sociale de notre société, au moyen de l'ordre symbolique et par les manières quotidiennes d'interagir et sont par conséquent des représentations des présupposés et des attentes culturelles (Goffman, 1977) (…) Le "genre" est un des facteurs de "contexte" qu'une personne amène en interaction et qui peut être rendu pertinent comme une réussite interactive au moyen de certaines actions verbales et non-verbales. »

Ainsi, le genre est construit localement et interagit avec la culture, la classe sociale, la sexualité, l'âge, etc. C'est une élaboration sociale (Eckert and McConnell-Ginet, 2003, p. 10), une part de notre construction identitaire et culturelle, celles-ci présentant toujours de multiples facettes[7]. Il faut ainsi prendre en compte la diversité des répertoires à la disposition d'une personne et la diversité des situations d'interactions.

Il faut enfin tenir compte de variables sociales qui seront pertinentes vis-à-vis de la société dans laquelle s'inscrit toute recherche, comme par exemple celles que souligne F. Sadiqi (2003, p. 203) pour des informateurs/trices marocain-e-s : urbain/rural, riche/pauvre, instruit/non-instruit, actif/inactif, plurilingue/monolingue, marié/non-marié…

---

[5] « "Gender" is not a given fact, but we are routinely reproducing and confirming our gendered identities in our everyday activities ; i.e. we are "doing gender" (West - Zimmerman 1987). The supposedly "natural" gender differences are actively confirmed and reconstructed by the social organization of our society, by means of the symbolic order and by everyday ways of interacting and are thus representations of cultural assumptions and expectations (Goffman 1977). (…) "Gender" is one of the "context" factors a person brings into an interaction which can be made relevant as an interactive achievement by means of certain verbal and non-verbal actions. [note : Kessler - McKenna (1978)] ».

[6] « Gender is not something we are born with, and not something we *have*, but something we do (West and Zimmerman 1987) – something we perform (Butler 1990) » (Ekert and McConnell-Ginet, 2003, p. 10).

[7] « (…) Individuals in complex societies are always part of various "cultures" (such as, East German, female, academic, middle aged, heterosexual, feminist etc.) and according to the particular context, certain cultural identities may be foregrounded. In this perspective, the study of language or speaking practices and gender is part of the more general study of relations between language/speaking practices and social meanings (Ochs 1992). » (Günthner, 1996, p. 449).

1.2. Masculinité(s)

Précisons à présent la notion de masculinité telle que nous l'abordons. Notons que nous appliquons une grille d'analyse équivalente pour ce qui concerne la féminité.

Comme le souligne S. Kiesling (2007, pp. 655-656) « la masculinité est une qualité ou un éventail de pratiques (manières habituelles de faire les choses) qui sont associés de manière stéréotypique aux hommes. La 'manière stéréotypique' est importante dans cette phrase, parce qu'une qualité ou pratique n'a pas nécessairement besoin d'être accomplie [performed] par aucun homme en particulier pour être associée à la masculinité. Il n'y a pas non plus nécessité qu'elle soit le fait exclusif des hommes[8]. » Il insiste sur ce côté performatif de la masculinité (et du genre en général), on peut ainsi envisager des hommes non-masculins et des femmes masculines parce que la masculinité est une manière de mettre en œuvre, d'accomplir des pratiques sociales pour les autres comme pour soi[9]. Cette vision du genre nous emmène bien au-delà de la simple recherche de différences entre hommes et femmes dans leurs actes langagiers (Kiesling, 2007, p. 656)[10].

Il n'y a pas non plus un seul type de masculinité (comme comme un seul type de féminité), comme le souligne encore S. Kiesling (2007, 656-657) : « L'un des stéréotypes les plus évident (mais à nouveau, relativement invisible) à propos des hommes et des masculinités (et du genre) est le présupposé d'une dichotomie catégorique qui sous-tend tout le système de genre. Selon ce stéréotype basique, il y a deux et seulement deux catégories (hommes et femmes, masculinité et féminité) et ils sont typiquement opposés et homogènes. Leur opposition est aussi tout à fait catégorique : les choses que les hommes font sont supposées être des choses qu'aucune femme ne fait. (…) Ainsi, la dichotomie est basique. Une partie de cette dichotomie, cependant, représente la construction de masculinités et féminités 'idéales' – celles qui satisfont parfaitement les stéréotypes de chaque côté de la dichotomie[11]. »

---

[8] « Masculinity is a quality or set of practices (habitual ways of doing things) that is stereotypically connected with men. The 'stereotypically' is important in that sentence, because a quality or practice need not actually be performed by any particular man to be associated with masculinity. Nor need it be exclusively done by men. ».

[9] *Ibid.*, p. 656 : « First, masculinity is not something inherent to men, but is 'performed'. That is, social practices become associated with men, and these social practices then become seen as masculine (or practices are masculine from the start). Under this view, it is possible to have non-masculine men and masculine women, because masculinity is in how people perform social practices for the world (including themselves). ».

[10] « When gender is viewed in this way, the research on language and gender loses its emphasis on simply finding differences between men and women. ».Voir aussi McElhinny, 1995.

[11] « One of the most obvious (but again, relatively invisible) stereotypes about men and masculinities (and gender) is the assumption of categorical dichotomy that underlies the entire gender system. In this basic stereotype, there are two and only two categories (men and women, masculinity and femininity), and they are stereotypically opposite and homogeneous. Their opposition is also completely categorical: things men do are assumed to be things that no women do. (…) So the dichotomy is basic. Part of that dichotomy, though, is the construction of 'ideal' masculinities and femininities – those that fulfill the stereotypes on each side of the dichotomy perfectly. ».

Ainsi, concernant nos informatrices, nous sommes face à des femmes et jeunes filles qui revendiquent une masculinité langagière en fonction de leurs représentations vis-à-vis de celle-ci et en opposition à leurs représentations vis-à-vis de la féminité. Dans la mesure où, d'une part, ces représentations sont inscrites dans celles, majoritaires, de leurs milieux sociaux respectifs, et d'autre part, que leurs pratiques langagières viennent réactualiser.

2. Informatrices et corpus

Le corpus étudié correspond à 3h39 m. d'enregistrements auprès de deux catégories d'informatrices : une femme vivant dans un village à proximité de Meknès et des jeunes filles habitant la ville de Meknès.

Ce corpus a été recueilli dans le cadre de deux enquêtes différentes ayant des objectifs distincts. L'enregistrement de la femme, nous l'appellerons désormais M, s'inscrit dans une enquête sur le genre commencée en 2008. Nous avons ainsi effectué[12] plusieurs enregistrements avec cette informatrice.

M est âgée de la quarantaine (environ 45 ans) et habite à Agouraï[13]. Cette informatrice est originaire de Kelaat Sraghna[14]. Elle est arrivée à Agouraï à l'âge de 12 ans avec ses parents. Elle s'est mariée à 28 ans et elle est mère de deux garçons (de 17 et 15 ans) et d'une fille (de 11 ans).

M travaille habituellement comme journalière agricole et parfois elle seconde son mari, comme vendeuse dans des marchés (souks) de la région. Son mari vend des pièces électriques d'occasion. Ce dernier a des problèmes de santé qui obligent souvent M à aller travailler dans l'agriculture, avec des hommes. Elle vient souvent rendre visite à la famille de l'enquêtrice. Elle est habituée à parler de sa vie privée avec cette dernière et une relation de confiance et d'amitié est déjà établie entre elles depuis 2004.

L'enregistrement avec M que nous avons sélectionné dure 50 minutes. Il s'agit d'une rencontre entre femmes autour d'un café, un après midi d'août 2010. Cette rencontre réunissait cinq femmes (dont l'enquêtrice). La discussion tourne autour de la vie privée de M où elle raconte sa relation à son mari. Elle parle aussi de son travail et de la difficulté de celui-ci qui demande certaines conditions physiques et psychologiques. C'est ainsi que l'enquêtrice a orienté la discussion vers l'usage de registres linguistiques « masculin » / « féminin » et vers les représentations de l'informatrice concernant ses choix linguistiques.

L'enquête auprès des jeunes filles est différente dans ses objectifs et son approche. Elle est menée dans le cadre d'un projet sur le parler jeune à Meknès, l'enquêtrice est entrée dans le réseau social de certaines jeunes filles. Les enregistrements sélectionnés sont au nombre de trois, le premier dure 1h 29 et date du mois de mars 2010. Il réunit trois jeunes filles, K, A, et H, autour d'un café chez l'enquêtrice. Le second enregistrement dure 50 minutes et a été effectué à l'occasion de la soirée d'anniversaire de l'informatrice A. Quatre jeunes filles y ont participé : A, K, S et Sk. Le troisième enregistrement dure 30 minutes et a été effectué lors de l'anniversaire

[12] Tous les enregistrements ont été menés par Karima Ziamari (KZ dans les extraits).

[13] Agouraï est une petite ville située à 20 km au sud de Meknès (Maroc).

[14] Ou El-Kelaa-des-Sraghna, ville située à environ 80 km au nord-est de Marrakech.

d'une autre informatrice (K), et réunit à nouveau cinq participantes : K, A, Sk, S et Sm. C'est le moment des préparatifs pour la fête : confection de gâteaux, séance de maquillage et préparation vestimentaire des jeunes filles.

Les six informatrices, K, A, Sk, S, H et Sm, ont entre 17 et 20 ans, elles sont toutes étudiantes et habitent Meknès. Les extraits de conversations choisis ici ne concernent que A, Sk, S, H et Sm. A et Sk sont deux sœurs qui ont respectivement vingt et dix sept ans. Leur père est commerçant, propriétaire d'un grand dépôt de produits alimentaires et leur mère est femme au foyer. A est étudiante dans une école supérieure privée d'informatique alors que Sk est lycéenne (première année du baccalauréat sciences mathématiques). S est âgée de vingt ans et mariée à un jeune homme qui vit à l'étranger. Elle vit avec ses parents et vient de finir une formation en jardinage. Son père vend des pièces automobiles à la casse de Meknès et sa mère est femme au foyer. H a vingt ans et étudie l'informatique dans la même école que A. Son père est militaire retraité et sa mère est femme au foyer. La dernière informatrice est Sm, la cousine de K. Elle a 18 ans, est lycéenne (deuxième année du baccalauréat de lettres). Son père est fonctionnaire retraité et sa mère est pâtissière.

Ce que les informatrices appellent « parler masculin », ne peut être recueilli aisément sans qu'il soit perçu ou pratiqué de la même façon. D'où la difficulté et la sensibilité d'un tel sujet. Le fait que l'enquêtrice parle, elle aussi, de la même manière a favorisé le recueil des données répondant à notre problématique. Les extraits choisis permettront ainsi de voir que les discussions se font spontanément et sans hésitations.

3. Représentations et pratiques : tentative de définition du langage « masculin »

Les deux contextes d'enquête font apparaître deux types de stratégies. D'une part, pour M, employer un parler « masculin » peut être apparenté à une stratégie de *survie en milieu hostile*, un milieu professionnel majoritairement masculin : le travail journalier dans l'agriculture. D'autre part, pour les jeunes filles, une stratégie qui s'apparente au fait de paraître branchée, entre initiées : parler « comme un gars » mais tout en n'étant pas un « homme comme les autres[15] » permet de se différencier des autres jeunes filles et de souder le groupe autour d'une pratique commune ; un jeu amusant où l'on transgresse les normes. Nous sommes ainsi devant deux contextes d'énonciation, de représentations et de stratégies sociales à travers des pratiques langagières qui à la fois se ressemblent et diffèrent.

3.1. Parler masculin : entre stratégie et contrainte

Pour M, l'emploi d'un parler « masculin » naît d'une nécessité. C'est une forme d'adaptation et d'accommodation pour se faire respecter dans un milieu professionnel rude et pénible.

En effet, la manière de parler « *ṛižālīya* » (masculine) selon la propre expression de l'informatrice M, est liée au rapport de domination qui peut s'instaurer entre M et des collègues hommes. Plus précisément, c'est une pratique qui, à condition de l'uti-

[15] Voir J. Mossuz-Lavau et A. de Kervasdoué, 1997.

liser à bon escient, permet de renégocier ce rapport pour le neutraliser en se faisant accepter symboliquement comme pair.

Ainsi, comme le souligne S. Kiesling (2007, p. 664)[16], la domination associée à la masculinité peut être employée par n'importe quel locuteur en utilisant un trait linguistique masculin.

Quand l'enquêtrice cherche à savoir comment M parle aux hommes qu'elle côtoie dans son travail, cette dernière avance plusieurs critères déterminant cette domination et cette manière de parler :

M : *u šnu kānqəṣṣəḥ mʕā-h əl-həḍṛa bāš ma yəʕla š ygūl ġādi ṛā-ni ġādi*
Et quoi je durcis ma parole avec lui pour ne pas qu'il domine qu'il dise je vais je vais
nəbġi nəntāqəm mənn-ha nəḍṣəṛ ʕlī-ha
je veux me venger d'elle, je vais dépasser les limites avec elle

KZ : *u kīfāš kāthəḍṛi mʕā-hum ?*
Et comment tu parles avec eux ?

M : *ʕənḍ-i l-həḍṛa mʕā-hum rižālīya ma kāyən la hādi*
J'ai une façon de parler masculine avec eux, il n'y a ni

KZ : *bḥālāš gūli l-i hād-əl-həḍṛa lli ʕənd-ək ?*
C'est comment dis-moi cette façon que tu as de parler ?

M : *hād-əl-həḍṛa bḥālāš ? 'īla gāl l-i ši-kəlma nəʕṭē-h ʕəšṛa*
Elle est comment cette façon de parler ? S'il me dit un mot je lui en donne dix

KZ : *gūli l-i bḥālāš ši-mitāl*
Dis-moi comment, un exemple

M : *'īla gāl l-i zəʕma āji ā hādīk-əl-qəḥba wəlla āji ā hādik hāda*
S'il me dit quelque chose comme viens espèce de pute-là, ou viens espèce de machin
ngūl l-u ḥtārəm ṛāṣ-ək ā lə-ḥmār yā lli wāldī-k lə-ḥmīr
je lui dit respecte-toi toi-même espèce d'âne fils d'ânes

KZ : *ʕla yəqdər ygūl l-ək ?*
pourquoi, il peut te le dire ?

M : *ehh ygūl-ha kāygūlu-ha*
Oui il le dit, ils le disent

M explique clairement que le rapport de force se joue premièrement au niveau langagier et discursif. En effet, il faut avoir le sens de la répartie, être capable de répliquer. Et la réplique doit constituer une contre-attaque décuplée afin de renverser la stratégie de domination. Il est donc nécessaire pour M d'utiliser à son tour l'injure et la violence verbale, comportements langagiers associés au masculin, et ainsi accepter de jouer le jeu qu'on lui impose.

Dans une société comme la société marocaine, le mot « *qəḥba* » (pute) est une des insultes les plus fortes qu'on peut adresser à une femme. Le mot « *ḥmāṛ* » (âne) est également très négativement perçu et c'est aussi une insulte forte adressée à un homme. Ainsi, parler comme un homme c'est savoir insulter, passer par la violence verbale, maîtriser la surenchère des mots qui connotent la force et la domination physique et psychologique.

---

[16] « The dominance associated with masculinity can also be used by any speaker to create dominance by using a linguistic feature that is masculine ».

KZ : *ʕlāš əl-qəḥba zəʕma ʕlāš əl-qəḥba ?*

Pourquoi la pute c'est-à-dire pourquoi la pute ?

M : *kāygūl-ha hādīk f fəmm-u hādīk ʕādiya*

Il dit ça c'est dans sa bouche c'est normal

KZ : *hādīk kull-hum əṛ-ṛžāl f fəmm-hum ?*

Cette parole est dans la bouche de tous les hommes ?

M : *kull-hum f fəmm-hum w īla xəṣṣəṛti l-u nti l-həḍṛa kāyhəzz lə-krūši*

Il l'ont tous à la bouche et toi si tu durcis le ton il prend le crochet

u ygūl l-ək wəḷḷāh ā dīn ṛəḅḅ-ək[17] *ḥatta nfəṛʕ-ək*

et il te dit je te jure (maudite soit) la religion de ton Dieu attends un peu que je te défonce

KZ : *īwa u nti šnu kātgūli l-u īla gāl l-ək dīn ṛəḅḅ-ək*

Alors et toi qu'est-ce que tu lui dis s'il dit (maudite soit) la religion de ton Dieu

M : *īla gāl l-i dīn ṛəḅḅ-ək ngūl l-u wəḷḷāh ā dīn ṃṃw-ək*

S'il me dit (maudite soit) la religion de ton Dieu je lui dit je te jure (maudite soit) la religion de ta mère

ḥətta nšərrəg l-ək āna wəžh-ək māši illa nfəṛʕ-ək

moi je te déchiquète le visage, je vais pas seulement te défoncer

KZ : *ēwa ?*

Alors ?

M : *ṣāfi*

C'est tout

KZ : *u ma yʕāwəd š ytənni-ha mʕā-k ?*

Et il ne recommence plus avec toi ?

M : *ṣāfi ma yʕāwəd š ṣāfi kānəʕṭī-h əl-həḍṛa l-ləwwla īla žbəd-ni*

C'est tout, il recommence plus, c'est tout, je lui donne un premier mot s'il me provoque

kānəʕṭī-h žuž həḍṛāt kāyəskət

je lui en donne deux, il se tait

Si la femme ne réplique pas des insultes très fortes comme *dīn ṃṃw-ək* ([maudite soit] la religion de ta mère) ou *ḥətta nšərrəg l-ək āna wəžh-ək* (moi je te déchiquète le visage), elle sera subordonnée et rabaissée, méprisée, ainsi que l'explique M dans l'extrait suivant :

KZ : *u lə-ʕyālāt īla matālan ma žāwbāt-u š*

et les femmes, si par exemple elle ne lui répond pas

hāka qāṣḥa šnu kāyəbqa

comme ça avec dureté qu'est ce qui demeure

M : *kāyəġləbū-ha*

Ils l'abattent

KZ : *bḥālāš ?*

Comment ?

M : *kāyəḥqəṛ-ha*

Il la méprise

[17] Voir aussi l'usage du mot blasphématoire *rəbb-ək* (ton Dieu) par les hommes que note D. Morsly, dans un article dédié à la question de l'insécurité linguistique chez des informatrices algériennes (1998, p. 89) : « [rabbek] "ton Dieu !" est un juron très utilisé par les hommes. ». Elle ajoute qu'en ce qui concerne les attitudes des informatrices algériennes, l'usage de ce mot reste « impensable » (*Ibid.*).

Selon M, ce parler nécessite que la femme n'ait pas *froid aux yeux*, qu'elle ait le courage de répondre. Le courage, l'aplomb, étant là encore des caractéristiques généralement associées au masculin. Le passage à une forme masculine dans le langage n'est donc pas évident pour toutes les femmes :

KZ : *u kāyən ši-ʕyālāt ma kāyhəḍṛu š*
Et y a-t-il des femmes qui ne parlent pas ?
M : *ma kāyhəḍṛu š waxxa yʕəṛṛəq l-ha gāʕ mən sās-ha l ṛāṣ-ha*
Elles ne parlent pas même s'il l'insulte carrément de haut en bas (de sa racine à sa tête)
KZ : *šnu yəqdər ygūl l-ha matālan*
Qu'est-ce qu'il peut lui dire par exemple
M : *waxxa ygūl l-ha lli ma gāl l-ha yā əl-qəḥba yənʕəl*
Même s'il lui dit tout ce qu'il pourrait lui dire, espèce de pute, maudite soit
dīn ṃṃ-ək yənʕəl dīn ṛəḅḅ-ək wāš ġātkūni u ma kātəhḍəṛ š
la religion de ta mère, maudit soit ton Dieu et tu es qui ? et elle ne parle pas,
lli hiyya xəwwāfa ma kātrədd š
celle qui est peureuse ne réplique pas

Si la répartie et l'aplomb sont caractéristiques du langage masculin, en contrepoint, le silence est quant à lui associé au langage et aux comportements féminins[18]. La femme qui reste silencieuse vis-à-vis de l'homme qui la provoque et l'insulte perd la bataille de la domination et sera donc systématiquement dénigrée et rabaissée. Le silence, dans ce cas, est synonyme d'effacement, de soumission. Ce silence concernerait surtout les femmes célibataires car, si on tolère momentanément des femmes mariées qu'elles insultent, c'est, comme l'explique M dans l'extrait suivant, pour défendre l'honneur du mari absent :

KZ : *u ʕlāš nti matālan ma kātsəkti š ?*
Et pourquoi toi par exemple tu ne te tais pas ?
M : *lla ma kānəskət š āna ʕənd-i ṛ-ṛāžəl ma nəskət š*
Non, je ne me tais pas, moi j'ai un mari je ne me tais pas
KZ : *u ʕla hūma ma ʕənd-hum š ṛāžəl-hum ?*
Et pourquoi elles, elles n'ont pas de mari ?
M : *ma ʕənd-ha š ṛāžəl-ha hādīk*
Elle n'a pas de mari celle-là
KZ : *təqdər wəḥda ykūn ṛāžəl-ha u təskət ?*
Il se peut qu'une soit mariée et qu'elle se taise ?
M : *gāʕ məṛt əṛ-ṛāžəl ma təskət š*
Toute femme mariée (femme de l'homme) ne se tait pas

On comprend donc que ce droit à la parole est particulièrement réglementé et qu'il nous faut donc voir au-delà des apparences. En effet, si cette stratégie langagière permet pour un moment de renverser, ou tout du moins d'atténuer le rapport de domination, elle vient également en quelque sorte renforcer, réactualiser celui-ci. Puis-

[18] D. Morsly (1998, p. 82) note que « [c]es "condamnations" au silence ou au murmure sont en fait déterminées par l'interdit qui frappe la voix des femmes. Il s'agit moins de ne pas parler que de ne pas élever, au sens de ne pas faire entendre sa voix quand on est une femme. La voix des femmes ne doit pas être entendue pas les hommes. ».

que si l'on accepte d'une femme mariée qu'elle parle comme un homme c'est surtout parce qu'en l'absence de son mari elle se doit de prendre soin de préserver l'honneur de celui-ci. Ainsi, elle doit momentanément jouer un rôle d'homme, remplacer symboliquement l'homme absent. De ce point de vue il n'y aurait pas vraiment transgression de l'ordre social genré, ni émancipation de la locutrice par rapport à celui-ci. Cela étant, M a de sa pratique langagière une vision assez positive : « *hād-əl-həḍṛa kātsəllək-ni* » (cette manière de parler m'arrange, me facilite la vie), elle la trouve utile et dit l'employer la plupart du temps. Elle éveille même l'envie des autres femmes travaillant avec elle qui n'osent pas l'imiter :

KZ : *u lə-ʕyālāt lli kāyxədmu mʕā-k u ma kāyqədru š yžāwbu dūk-əṛ-ṛžāl*
Et les femmes qui travaillent avec toi et qui ne peuvent pas répondre à ces hommes
ma kāyəbqāw š ygūlu l-ək ehh ā M nti bəʕda kātžāwbi
elles ne te disent pas « oh M au moins toi tu réponds ! »

M : *kāygūlu l-i səʕdāt-ək*
Elles me disent tu as de la chance

KZ : *səʕdāt-ək ʕlāš ?*
Tu as de la chance pourquoi?

M : *səʕdāt-ək nti kātžāwbi ʕla ṛāṣ-ək*
Tu as de la chance toi tu te défends

M souhaite également que sa fille suive ses traces et puisse user de cette « dureté », il s'agit même pour elle d'une question d'honneur :

KZ : *bġītī-ha tkūn bḥāl hakkāk*
Tu voudrais qu'elle soit comme toi comme ça

M : *bġīt-ha tkūn bḥāl hakkāk tkūn qbīḥa bḥāl-i*
Je veux qu'elle soit comme ça, qu'elle soit méchante comme moi

KZ : *ʕlāš zəʕma*
Pourquoi, c'est-à-dire ?

M : *ḥəṛša* (…) *tkūn ḥəṛša*
Dure (…) qu'elle soit dure

KZ : *ʕlāš ?*
Pourquoi ?

M : *bāš tkūn mžəṛṛda ma tžīb š əd-dəll*
Pour qu'elle soit avertie, qu'elle ne ramène pas le déshonneur

Toutefois, dans sa vie de couple, M se doit de reprendre son rôle féminin, d'épouse, et d'employer un parler « respectueux » (*məḥtārəm*) avec son mari :

KZ : *u dāba bḥāl matālan mʕa ṛāžl-ək kāthəḍṛi hākka kātgūli l-u*
Et alors par exemple avec ton mari tu parles comme ça, tu lui dis
ḷḷāh yəḥṛəq ṛəḅḅ-ək
maudit soit ton Dieu

M : *lla məḥtārmīn bəʕḍiyyāt-na ma yṛəḅḅəḅ li-yya ma nṛəḅḅəḅ*
Non, on se respecte entre nous, il ne blasphème pas devant moi, je ne blasphème pas
lī-h īla fḷəṭṭ hūwa ʕāyər-ni āna ma kānʕāyr-u š ma kānṛədd š ʕlī-h
devant lui, si ça lui échappe, que lui il m'insulte, moi je ne l'insulte pas, je ne lui réponds pas

Même si elle est insultée par son mari, M ne répond pas. Le silence remplace la répartie, les injures, la violence verbale, cédant la place à un parler « féminin » poli,

ou comme dit M, ci-après, « səkk^{w}əṛ » (sucré). Sur la politesse, souvent associée au féminin, S. Kiesling (2007, p. 666) rappelle que « les études portant sur le thème genre et politesse montrent généralement que les hommes ont tendance à être moins polis (utilisent plus de stratégies directes sans faire attention à la face) et sont particulièrement moins positivement polis que les femmes (Holmes, 1995) » et qu'il y a également des différences de niveau de politesse en fonction du genre de l'interlocuteur, la tendance est au moindre niveau de politesse entre hommes et au plus haut entre femmes[19]. Il s'agit bien de tendances, rien de figé n'est à dégager dans ce domaine, qui sont à la fois le fruit et la reproduction de représentations sociales de genre :

KZ : *u ntiyya mnīn kātnəʕsi mʕā-h ma kātbāni š ḥəṛša*
Et toi, quand tu couches avec lui, tu ne te montres pas dure
M : *lla dīk-əs-sāʕa kānəṛṭāḅ*
Non, à ce moment là je m'adoucis
KZ : *kīfāš kātdīri təṛṭāḅi, kātṛəžʕi*
Comment tu t'adoucis, tu deviens
M : (en parlant lentement et doucement) *kānəṛžəʕ səkk^{w}əṛ*
Je deviens sucre (sucrée)
KZ : *ma kāyəbqa fī-k la xbāta la*
Il ne reste en toi ni méchanceté ni
M : *ābādan dāk-əš-ši kāywəlli ṣāyṃoṭi lāyṃoṭi*
Jamais ça devient silencieux discret
KZ : *kīfāš ṣāyṃoṭi lāyṃoṭi ?*
Comment ça silencieux discret ?
M : *ṣāfi kānwəllīw drāwəš*
C'est bon nous devenons gentils
KZ : *kātwəlli dīk-əs-sāʕa mṛa*
Tu deviens à ce moment-là une femme
M : *mṛa nišān*
Une femme, absolument

3.2. Quand parler « masculin » rime avec frime entre initiées

Pour les jeunes filles, la masculinité s'exprime aussi par l'agressivité et la dureté : *ḥṛəš* (rugueux), *qāṣəḥ* (dur) :

KZ : *u šnu hīya əṛ-ṛužūla ?*
Et c'est quoi la masculinité ?
S : *əṛ-ṛužūla anna bnādəm ykūn ṛāžəl hiyya*
La masculinité c'est qu'une personne devienne un homme, c'est
Sm : *ykūn ḥṛəš*

[19] « Studies of gender and politeness generally show that men tend to be less polite (use more direct strategies without paying attention to face) and are especially less positively polite, than women (Holmes 1995). There are also significant differences in level of politeness depending on the gender of the other participant. In general, the fewest politeness strategies are seen in conversations among men and the most politeness among women, with mixed-gender conversations falling in between. All of these patterns are tendencies; while the differences among these gender situations are significant, they are not categorical. ».

Il devient rugueux

S : *qāṣəḥ f əl-muʕāmala dyāl-u*

Dur dans son comportement

KZ : *šnu zəʕma ḥṛəš* ?

C'est quoi alors rugueux ?

Sm : (…) *qlīl fāš kātəlqāy-əh kāyəḍḥək*

C'est rare que tu le surprennes en train de rire

La féminité chez ces informatrices définit le non-masculin. Elle est associée au respect, aux bonnes mœurs. Elle est synonyme de parler doucement sans crier[20], saluer gentiment, sans faire la bise, geste lié à l'art de se conserver (voir l'extrait ci-dessous). Toutes caractéristiques traditionnelles, communément admises, d'un langage féminin, comme celles que cite F. Sadiqi (2003, pp. 152) : un langage « indirect », l'usage de diminutifs, d'euphémismes, de la politesse, d'expressions formulaires de serments et de supplications (…). Toutes choses que les informatrices connaissent et manient dans d'autres contextes, mais lorsqu'elles se retrouvent entre elles, entre initiées, l'usage du langage « masculin » constitue un espace de liberté à la fois linguistique, l'aspect ludique et humoristique est très présent, et comportemental vis-à-vis des normes socio-langagières :

S : *lə-bnāt u lə-drāri kull-ši kāyəkmi ma bqīti š tātʕəṛfi əl-bənt*

Les filles et les garçons tout le monde fume tu ne reconnais plus la fille,

ma bqāt š əl-ʔunūta bəʕda gāʕ

la féminité a carrément disparu

KZ : *šnu zəʕma əl-'unūta* ?

C'est quoi alors la féminité ?

S : *əl-ʔunūta* ça veut dire *əl-bənt tkūn məḥtārma*

La féminité ça veut dire que la fille est respectueuse

Sm : *təhḍəṛ b šwīya tkūn m ʔədba*

Elle parle doucement, elle doit être polie

S : *u təhḍəṛ b šwīya u tsəlləm* gentiment *māši tsəlləm b* la bise *lāḥəqqāš*

Et elle parle doucement et elle salue gentiment pas avec la bise parce que

ḥətta dīk-la bise *mʕa əd-dərri ma kātəbqa š ʕənd-ha əl- ʔunūta*

même la bise avec un garçon et elle perd la féminité

KZ : *yəʕni āna ġādi nbūs-u zūž būsāt ṣāfi moḥ moḥ*

C'est-à-dire moi je l'embrasserai deux fois c'est tout mouah mouah

ṣāfi əl-ʔunūta tšəttāt ?

c'est bon la féminité est éclatée ?

S : *lla wa lli lqāt-u tsəlləṃ ʕlī-h b* la bise

Non, mais celui qu'elle trouve elle lui fait la bise

(...) *əl-ʔunūta hiyya bnādəm ykūn məḥtārəm*

(…) la féminité c'est que la personne doit être respectueuse

Sm : *mḥāfəḍ ʕla ṛāṣ-u*

Qu'il se conserve

[20] D. Morsly (1998, p. 84) note encore : « L'interdit pèse, donc, sur la parole mais aussi sur toute forme d'expression qui entraîne le dévoilement de la voix, son expression sonore devant les hommes ou en public. ».

Nous avons moins d'éléments concernant les représentations et usages du parler « masculin » pour les jeunes filles que pour M. Mais il nous semble que leurs représentations concernant les attitudes masculines et féminines se rejoignent. Néanmoins, ce sont surtout les contextes et les enjeux de cette pratique qui sont très différents. D'une part, l'enjeu est moindre que pour M et, d'autre part, il s'agit d'une pratique de groupe. L'aspect renversement de la domination en est absent. Et cette pratique est bien plus l'occasion de tracer une limite inclusive/exclusive entre les initiées et les autres. La transgression se passe dans un cadre maîtrisé par les locutrices. Ainsi, il est tout à fait possible pour elles d'employer leur parler « masculin » avec des garçons, à conditions que ceux-ci soient membres du groupe mixte de pairs. On peut avancer que les critères d'âge et de milieu social sont déterminants dans la mesure où l'on peut se demander si ces jeunes filles garderont cette pratique une fois entrées dans la vie adulte, une fois mariées[21] et si le groupe de pairs se délite. De même, ne pouvant présumer des milieux professionnels qu'elles intégreront, il n'est pas certain qu'elles travaillent dans un secteur plutôt masculin et qu'elles se retrouvent dans une situation similaire à M les obligeant à faire usage du parler « masculin » comme stratégie de *survie*.

Enfin, la dimension ludique et humoristique de ce parler est bien plus évidente avec les jeunes filles qu'avec M.

3.3. Parler « masculin » : caractéristiques linguistiques

Au niveau formel, le parler « masculin » des informatrices se matérialise dans leur usage des termes d'adresse, du genre grammatical masculin, de l'emphase phonétique ou encore d'un certain lexique.

3.3.1. Les termes d'adresse

Nous remarquons l'usage de termes d'adresse au masculin. Deux termes reviennent très souvent chez nos jeunes informatrices lorsqu'elles s'interpellent entre elles : *« ṣāḥb-i »* (mon pote) et *« xū-ya »*, comme dans les extraits qui suivent :

Sk : *wā ṣāfi ā ṣāḥḅ-i kāḷmi*

Alors assez mon pote calme-toi

Sk : *wā ḷḷāh yəʕfu ā xū-ya ḷḷāh yəʕfu*

Et Dieu nous délivre du mal mon frère Dieu nous délivre du mal

Le pronom indépendant « *nta* » (toi, *masc.*) est employé au lieu de « *nti* »[22] (toi, *fem*.), que ce soit pour s'adresser à l'enquêtrice (1) ou entre elles (2) :

(1)

KZ : *nṭəlʕu ət-təbwīqa*

On fait monter la défonce

Sk : *ʕla nta dyāl winsṭoṇ ā ḳāẓa ā ṣāḥḅ-i kātəʕtək əṛ-ṛōḥ dīma hāzza*

[21] S, on l'a vu plus haut, est déjà mariée. Mais son mari vivant à l'étranger et elle chez ses parents, on peut considérer qu'elle n'est pas encore pleinement entrée dans la vie conjugale.

[22] Bien sûr, la distinction de genre dans le pronom indépendant de deuxième personne du singulier n'est pas la règle dans toutes les régions du Maroc. En effet, on emploie *nta*, sans distinction de genre, dans le parler citadin de Rabat. Mais ce n'est pas le cas à Meknès.

Pourquoi toi tu fumes des Winston, Casa (Casa Sport) mon pote elle sauve l'âme toujours pleine de nicotine

(2)

S : *ġāydūz hādāk wā b əl-ʔimāra āna lli kānvōṭē ʕlī-h āna wiyyā-h ṛā-h*

L'autre il passera et la preuve c'est que c'est moi qui vote pour lui, lui et moi

kānətˁʕarfu ā ṣāḥəbt-i āš kāngūl l-ək ā ṣ-ṣāṭa

on se connait mon amie qu'est ce que je te dis eh ma pote

Sk : *nta lli ʕənd-ək əl-lʕāqa ḥətta ḥna kānvoṭēw ʕlī-h ġē nta lli kātʕəṃṃəṛ*

C'est toi qui as du blé nous aussi nous votons pour lui, y a que toi qui recharges (ton portable)

Dans ce dernier extrait, Sk répond à S avec *nta* alors même que S avait employé des termes d'adresse au féminin : *ā ṣāḥəbt-i* (mon amie), *ā ṣ-ṣāṭa* (ma pote).

Il faut noter que les termes d'adresse au masculin ne sont pas employés par l'informatrice M. Le fait que les jeunes filles aient été enregistrées en groupe peut expliquer cette différence. Il nous semble néanmoins que l'emploi fréquent de ces termes d'adresse serait plutôt lié au besoin de paraître branchée et aux pratiques propres au groupe de pairs.

3.3.2. Le genre grammatical

Le genre grammatical masculin est utilisé pour des verbes, des pronoms ou des adjectifs faisant référence à une jeune femme[23].

Dans le corpus, les jeunes informatrices, contrairement à M, emploient certains verbes conjugués à la deuxième personne du masculin singulier au lieu de la deuxième personne du féminin attendue :

S (s'adressant à Sk) *: ītūb ʕlī-k kātəfhəm-ni*

C'est cool tu me comprends

Ainsi, S dit *kātəfhəm-ni* au lieu de la forme attendue *kātfəhmī-ni*.

Le pronom possessif de deuxième personne du singulier varie en genre uniquement avec certaines particules ou constructions syntaxiques figées comme *ṛā-* ou *mā l-* (masculin : *ṛā-k, mā l-ək*, féminin : *ṛā-ki, mā l-ki*). Là encore, c'est la forme masculine qu'emploient les informatrices :

Sk : *ṛā-ḳ təmma*

Tu es bien là (tu assures vraiment)

S : *ṛā-k dīma f əl-bāl*

Tu es toujours dans l'esprit (tu assures aussi)

L'usage du genre grammatical masculin touche aussi les adjectifs et participes. L'extrait qui suit montre l'appropriation du genre grammatical masculin par une jeune informatrice, le participe *məqṭōʕ* est au masculin singulier, au lieu du féminin *məqṭōʕa*.

S : *wā ṛā-ni məqṭōʕ žību l-i ġī ši-səbsi*

Eh je suis en manque apportez-moi juste une pipe à kif

Sk : *wā ḷḷāh yəʕfu ā xū-ya ḷḷāh yəʕfu*

Dieu nous préserve du mal mon frère Dieu nous préserve du mal

---

[23] Là aussi, il faut noter qu'à Meknès il y a généralement distinction de genre.

La manière d'être branchée chez les jeunes filles, en passant par le genre grammatical masculin, présente également une particularité quant à l'usage des verbes. Le fait de s'amuser et de transgresser les normes grammaticales amène ces jeunes informatrices à employer non seulement le masculin à la deuxième personne du singulier, mais également la troisième personne du masculin singulier (il) à la place de la deuxième personne du singulier. Comme dans l'extrait suivant :

Sk : *āš kāyġākonnṭē ?*

Qu'est-ce qu'il raconte ?

S : *ma kānġākonnṭē wālo*

Je raconte rien de particulier

3.3.3. Phonétique

Le parler « masculin » tel qu'il est perçu et présenté par nos informatrices se caractérise également par l'emphase au niveau phonétique. Ainsi certains phonèmes, même s'ils ne sont pas emphatiques, sont emphatisés par les informatrices :

əṛ-ṛẉē:::ḍạ (Sk)

la roue

ẉa f̣ē:::ṇ (S)

alors où

yḥəfḍ-ə:::k (S)

Dieu te préserve

ḳāryān (M)

une carrière

Il faut souligner que ce phénomène d'emphase phonétique est souvent accompagné, chez les jeunes filles, d'un allongement vocalique.

L'opposition féminin/masculin est également rendue par l'affrication de /t/, [t^{s}] étant perçu comme féminin et [$t^{š}$] masculin :

KZ : *ḥətta lə-mṛa kātgūl*

Même la femme dit

M : *wa šno ! « wī::l-i ʕla fṣāla ʕənd-ha šḥāl zī::na ā x**t^{s}**- i »*

Eh quoi (bien sûr) ! « Mince quel beau morceau elle a ! Combien elle est belle oh ma sœur ! »

KZ : *mazāla kātxədmi ?*

Tu travailles toujours ?

M : *mazāla kānəxdəm ʕla kṛīṛ-i ā xūyy**t^{s}**-i*

Je travaille toujours pour mon petit cul, ma sœur

M : *ʕənd-u ġā mṛīwīd dyāl lə-kḥūl ā x**t^{s}**-i*

Il a seulement (une petite bite qui ressemble à) un bâton pour le khôl, ma sœur

Pour les jeunes filles, l'exemple suivant est extrait d'une conversation sur la définition de la féminité, liée à l'hymen. La perte de l'hymen pour S (mariée et ayant consommé le mariage) est synonyme de la perte de la féminité. Quand l'enquêtrice l'intimide et emploie un langage cru et perçu comme très masculin, l'informatrice, gênée, répond en affriquant le /t/ en [t^{s}].

KZ : *bḥālāš, kāyəḥwī-ha zəʕma ?*

Comment, il la baise alors ?

(Rire des autres)

S : ***$t^{\check{s}}$****āyəqḍi l-ha l-ġaṛāḍ*

Il lui fait l'affaire

A l'inverse, l'affrication de /t/ en [$t^{\check{s}}$] est donc plutôt associée au registre masculin. C'est un phénomène que nous avons pu observer chez les jeunes garçons :

Sok : *ṛā-h kānə*$t^{\check{s}}$*ʕarfu*

On se connaît vraiment

H : *āna ma žāwəb*$t^{\check{s}}$*-ha š fhəm*$t^{\check{s}}$*i bnādəm lā ʕalāqa f wžəh-ha fīlm*

Moi je lui réponds pas tu comprends, la personne rien à voir, son visage c'est un film

d əl-xəlʕa tšūfi fī-ha ma $t^{\check{s}}$*nəʕsī š əl-līl*

d'horreur tu la regardes tu dors pas la nuit

3.3.4. Lexique

Le parler masculin se réalise aussi et très souvent à travers le lexique. Le premier phénomène est de devenir momentanément un homme en s'appropriant des parties du corps masculin, et particulièrement les parties génitales :

A : *ʕṭī-ni ši*-manteau *ā zəbb-i sərbi*

Donne-moi un manteau ma bite dépêche

KZ : *yā-ki ā kātxəṣṛi l-həḍṛa*

N'est-ce pas A tu dis des gros mots

A : *āna ʕyīt ma nəqdər š nəṣḅəṛ nəbqa āna əl-'unūta ṣāfi zəbb-i*

Moi je suis fatiguée je ne peux plus supporter de rester féminine moi ça suffit ma bite

KZ : *nā::ri ʕlā-h nti ʕənd-ək zəbb ?*

Eh bien ! Comment toi tu as une bite ?

A : *wa dāba yəxṛəž b quwwət hād-əl-fəqṣa ġādi txəṛṛž-u l-i KZ*

Ah ben maintenant elle va sortir avec toute cette irritation, KZ va me la faire sortir

KZ : *ʕlāš ?*

Pourquoi ?

A : *məfqūṣa*

Je suis fâchée

Sk : *lli məfqūṣ yxəṛṛəž zəbb-i, əz-zəbb ʕalāmāt əl-ġāḍaḅ*

Celui qui est fâché il fait sortir ma bite, la bite c'est signe de colère

H : *ma bqa fī-ha la 'ixwān la zəbb-i*

Il ne lui reste ni voile ni ma bite

M : *fīn ġāda ā wžəh zəbb-i*

Où vas-tu visage de ma bite (face de gland)

Le mot *zəbb*[24] (pénis, bite), apparaît le plus souvent avec le pronom possessif de première personne : *zəbb-i* (ma bite). Toutes les informatrices s'approprient ainsi le phallus, symbole du masculin, et potentiellement de la domination, par excellence, dont elles sont biologiquement dépourvues. Cet emploi tend même à la création d'une locution : *dyāl zəbb-i* (de ma bite). Et l'on remarque, à travers nos observations de terrain, qu'il est de plus en plus présent dans le discours des (jeunes) femmes.

[24] Voir aussi Pereira (2010), qui détaille son emploi dans les pratiques langagières de jeunes hommes tripolitains (Libye).

D'ailleurs, M confirme que l'inverse, l'emploi des mots désignant l'organe génital féminin, n'est pas en usage dans le cadre de ce parler « masculin » :

KZ : *ma kātgūlū š rxi mənn-i ā ṭəḅḅōn-i ?*

Vous ne dites pas lâche-moi mon vagin ?

M : *lla*

Non

Les insultes sont fortement associées au parler « masculin ». Le corpus offre beaucoup d'exemple d'insultes dites masculines aussi bien chez les jeunes informatrices que chez M. Ces insultes, directes et crues souvent, véhiculent une violence verbale utilisant notamment des expressions blasphématoires (*ṛəḅḅ*, « Dieu ») ou concernant la mère (*ṃṃ-ək*, « ta mère »), toujours en lien avec la religion.

Au-delà des insultes, dont nous avons de nombreux exemples dans les extraits précédemment présentés, les informatrices utilisent de nombreuses références sexuelles avec un point de vue machiste hétérosexuel :

H : *nnūḍ nəšrək dīn ṃṃ-ha*

Je risque de lui déchirer le périnée, sa mère

Sk : *wa nāṛi ā ṣāḥbi žāṛṛa ṛmok moṛā-ha*

Mince mon pote, elle tire une remorque derrière elle (son cul ressemble à un remorque)

Parlant d'une femme dont la réputation est d'être lesbienne, *mṛəžžla* (masculine) comme les informatrices la désignent :

H : *ma lqāt š lli yəʕṭih l-ha, bəṣṣāh ma lqāt š lli yəʕṭī-h*

Elle n'a pas trouvé celui qui le lui donne, c'est vrai elle n'a pas trouvé celui qui le lui donne

l dīn ṃṃ-ha ywəṣl-u l-ha ḥətta l lə-ḥlāqəm

jusqu'à la religion de sa mère (qui la défonce à fond) qui lui enfonce jusqu'à la gorge

4. Conclusion

Notre étude part d'un positionnement par rapport à la notion du genre dans les pratiques langagières de certaines femmes. Des femmes qui affirment parler « masculin ». Les premières réflexions que l'on peut dégager à ce stade sont que cette pratique est corrélée au profil social et sociolinguistique des informatrices. D'abord, une informatrice pour laquelle cette pratique est vitale. C'est une forme de contrainte sociale et symbolique que cette dernière se doit d'accepter et de maîtriser. Il en va de sa fierté et de sa dignité. Ensuite, parler comme un « gars », c'est, entre jeunes femmes instruites, non-mariées, urbaines, un jeu amusant, plaisant, où l'on joue un rôle, où l'on acquiert une liberté de parole qui transgresse la norme pesante de la retenue qu'on attend d'une jeune femme.

Les enjeux différent mais les formes linguistiques et symboliques sont similaires. Parler « masculin » pour nos informatrices sous-entend également une superposition de registres. Elles font preuve d'une grande potentialité d'adaptation, elles connaissent le registre linguistique, le lexique de certains hommes, ceux qui représentent la masculinité dont elles se réclament :

KZ : *šnu matālan əl-məʕyūr lli kāygūl l-hum ṛāžəl w ma təqdər š lə-mṛa tgūlhūm*

C'est quoi par exemple les insultes que disent les hommes et que ne peut pas dire une femme ?

M : *ḷḷāh yənʕəl dīn ṃṃ-ək ḷḷāh yənʕəl žədd ṭaṣīlt bābā-k*

Que Dieu maudisse la religion de ta mère, maudit soit l'ancêtre de tes aïeux paternels *yā l-ḥmār yā əz-zāməl yā wəld əl-fāʕla yā wəld ət-tārka*
espèce d'âne, espèce de pédé, fils de pute, fils de putain

Nos informatrices savent déguiser leurs pratiques linguistiques, se changeant en femmes ou en hommes en fonction du jeu de rôle proposé. Or nous avons vu que ces rôles *féminins* et *masculins* sont stéréotypés. Ainsi, le fait de changer de rôle est une forme de transgression, maîtrisée et circonscrite à certains contextes, mais une transgression qui ne remet pas en cause ces stéréotypes et vient au contraire les renforcer.

D'une certaine manière, elles ressemblent aux Hijras en Inde. Les Hijras sont nées garçons mais se présentent généralement comme des femmes et construisent leur identité de genre en empruntant des pratiques linguistiques féminines et masculines (Kiesling, 2007, p. 664). Ainsi Hall et O'Donovan (1996), cités par Kiesling (*Ibid.*), mettent en avant le lien étroit entre domination et masculinité. Pour eux, la masculinité n'est pas seulement véhiculée par la domination mais surtout les formes linguistiques masculines peuvent être employées pour construire une domination[25].

« Nous sommes tou-te-s comme les Hijras[26] », selon l'expression de D. Cameron (1996, p. 46, citée par Davies and Elder, 2005, p.12), « c'est-à-dire que nous faisons tou-te-s un usage variable de formes linguistiques, styles et/ou registres qui sont culturellement et idéologiquement codés comme masculins ou féminins dans le but de contruire notre identité en fonction du moment et du contexte[27]. » Ainsi, comme le résument Davies and Elder (*Ibid.*), « ce que les Hijras rendent transparent, alors, est l'usage variable que les hommes et femmes "ordinaires" font des répertoires linguistiques conventionnellement associés à l'autre genre. Une telle variation témoigne des grands rôles assignés aux individus selon la thèse de la performativité de Butler[28]. »

L'étude du codage du genre dans dans la société marocaine actuelle reste un vaste champ à explorer plus avant. Nous observons de nombreux changements fort intéressants. Par exemple, des hommes commencent aussi à employer une forme de féminité linguistique. Cela reste circonscrit à la sphère de l'intime, entre petits-amis : tandis que le garçon s'adresse à la fille au masculin, « fīn a ṣāḥb-i » (où es-tu mon ami), elle s'adresse à lui au féminin, « hā āna ā ṣāḥəbt-i » (me voilà mon amie). Les pistes de recherches sont riches, mais beaucoup reste à faire.

---

[25] « Hall and O'Donovan's work shows us that dominance and masculinity can be tightly connected, to the point that we find not only dominance constructing masculinity, but also masculine forms being used to construct dominance. » (Kiesling, 2007, p. 664).

[26] « we are all like the hijras ».

[27] « That is, we all make variable use of linguistic forms, styles, and/or genres that are culturally and ideologically coded as masculine or feminine in order to construct our identities from moment to moment, and from context to context. » (Davies and Elder, 2005, p.12).

[28] « What the hijras make transparent, then, is the variable use that "ordinary" men and women make of linguistic repertoires conventionally associated with the other gender. Such variability is testimony to the greater agency ascribed to individuals under Butler's performativity thesis. ».

RÉFÉRENCES

Aebischer, Verena; *Les femmes et le langage : représentations sociale d'une différence*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Aebischer, Verena et Forel, Claire (Ed.); *Parlers masculins, Parlers féminins ?*, Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1983.

Butler, Judith; *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London: Routledge, 1990.

Cameron, Deborah; « The language-gender interface: challenging co-optation », in Bergvall, V., Bing, J. and Freed, A. (Ed.), *Rethinking language and gender research: theory and practice*, London: Longman, 1996, pp. 31-53.

Davies, Alan and Elder, Catherine (Eds.); *The handbook of applied linguistics*, Oxford: Balckwell Publishing, 2005.

Dorlin, Elsa; *Sexe, genre et sexualités*, Paris: Presses Universitaires de France, coll. Philosophies, 2008.

Eckert, Penelope and McConnell-Ginet, Sally; *Language and gender*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Freed, Alice and Greenwood, Alice; « Women, men, and type of talk: what makes the difference ». *Language in Society* , (25/1, 1996) , pp. 1-26.

Galli De'Paratesi, Nora; « Les mots tabous et la femme ». in Aebischer, V. et Forel, C. (Ed.), *Parlers masculins, Parlers féminins ?*, Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1983, pp 65-77.

Goffman, Erving; « The arrangement between the sexes ». *Theory and Society* (n° 4, 1977), pp. 301-331.

Günthner, Susanne; « Male-female speaking practices across cultures », in Hellinger, M. and Ammon, U. (Ed.), *Contrastive Sociolinguistics*, Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1996, pp. 447-473.

Haeri, Niloofar; « Male/female differences in speech : An alternative interpretation », in Denning, K. M. and al., *Variation in language, NWAV-XV at Stanford*, Stanford: Stanford university,1987, pp. 173-182.

Hall, Kira, and O'Donovan, Veronica; « Shifting gender positions among Hindi-speaking Hijras », in Bergvall, V., Bing J. and Freed A. (Ed.), *Rethinking language and gender research: theory and practice*, London: Longman, 1996, pp. 228-266.

Holmes, Janet; *Women, men and politeness*. New York: Longman, 1995.

Houdebine-Gravaud, Anne-Marie; « Trente ans de recherche sur la différence sexuelle, ou le langage des femmes et la sexuation dans la langue, le discours, les images ». *Langage et société* (n° 106, décembre 2003), pp. 33-61.

Irvine, Judith and Gal, Susan; « Language ideology and linguistic differentiation », in Kroskrity, P. V. (Ed.), *Regimes of Language: Ideologies, Polities, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 2000, pp. 35-83.

Kessler, Susan and McKenna, Wendy; *Gender : An ethnomethodological approach*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Kiesling, Scott; « Men, Masculinities, and Language ». *Language and Linguistics Compass* (1/6, 2007), pp. 653-673.

McElhinny, Bonnie; « Challenging hegemonic masculinities: female and male police officers handling domestic violence », in Hall, K. & Bucholtz, M. (Ed.), *Gender articulated: language and the socially constructed self*, New York: Routledge, 1995, pp. 217-243.

Morsly, Dalila; « Femmes algériennes et insécurité linguistique ». in Singy, P. (Dir.), *Les femmes et la langue : l'insécurité linguistique en question*, Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1998, pp 75-97.

Mossuz-Lavau, Janine et Kervasdoué, Anne de; *Les femmes ne sont pas des hommes comme les autres*, Paris: Odile Jacob, 1997.

Ochs, Elinor; « Indexing gender », in Duranti, A. and Goodwin, C. (Ed.), *Rethinking context: Language as an international phenomenon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 335-358.

Pereira, Christophe; « Les mots de la sexualité dans l'arabe de Tripoli (Libye) : désémantisation, grammaticalisation et innovations linguistiques ». *L'Année du Maghreb* (VI, 2010) [En ligne : http://anneemaghreb.revues.org/836].

Rosenhouse, Judith; « Women's speech and language variation in Arabic dialects ». *Al-'Arabiyya* (n°31, 1998), pp. 123-152.

Sadiqi, Fatima; *Women, Gender and Language in Morocco*, Leiden-Boston: Brill, 2003.

Walters, Keith; « Women, Men and Linguistic Variation in the Arab World », in Comrie, B. and Eid, M. (Ed.), *Perspectives on Arabic Linguistics III*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 1991, pp. 199-229.

West, Candice and Zimmerman, Don; « Doing gender ». *Gender & Society* (1/2, 1987), pp. 125-151.

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009), pp. 173-199

LES MOTS D'AMOUR : DIRE LE SENTIMENT ET LA SEXUALITÉ AU MAROC. DE QUELQUES MATÉRIAUX.

EXPRESSING LOVE AND SEXUALITY IN MOROCCAN ARABIC: PRELIMINARY DATA

MÉRIAM CHEIKH / CATHERINE MILLER*
**(avec la collaboration de RABEA IKIDID,
IKBAL NASSREDINE, FAIZA RGUIOUI)**

Abstract
This paper investigates various ways of expressing love and sexuality in Moroccan Arabic. It aims at questioning the link between love/sexuality and languages in Morocco. The data include extract of experts' discourses, songs, proverbs, radio programs as well as life-stories collected among young women in Tangier.

Resumen
Este artículo estudia las diferentes maneras de expresar el amor y la sexualidad en árabe marroquí. Pretende analizar la conexión entre amor / sexualidad y lenguaje en Marruecos. Los datos incluyen extractos de textos de especialistas, canciones, proverbios, programas radiofónicos así como relatos autobiográficos recogidos entre mujeres jóvenes en Tánger.

Keywords: love, sexuality, Moroccan Arabic.
Palabras clave: amor, sexualidad, árabe marroquí.

1. Préambule

Cet article est né d'un questionnement commun face à la prédominance des stéréotypes concernant la vie affective et sexuelle des Marocains, tant sur le plan du comportement que de l'expression. Ces stéréotypes sont véhiculés tout autant par les médias francophones ou arabophones, que par les discours d'experts et le « discours commun ». Bien que travaillant sur des terrains très différents (anthropologie d'un

***Mériam Cheikh, Phd Student in Social and Cultural Anthropology. Université Libre de Bruxelles & EHESS.**
E-mail *: meriamcheikh@gmail.com*
Catherine Miller, CNRS, IREMAM-Aix en Provence.
E-mail *: miller@mmsh.univ-aix.fr*

groupe de jeunes filles de Tanger pratiquant des relations sexuelles tarifées à partir d'une observation quotidienne pour Mériam Cheikh et analyse sociolinguistique de pratiques linguistiques enregistrées dans les médias, ou relevant de la tradition orale pour Catherine Miller) nous avons voulu croiser nos données pour interroger un peu plus finement les modes de dire l'amour et la sexualité au Maroc. Les données présentées ici incluent principalement des extraits de chansons et des récits de vie mais également des proverbes, des injures, des termes ou expressions relevés au quotidien ou dans des interviews. L'hétérogénéité des matériaux donne un aspect un peu patchwork à cet article, qui s'inscrit dans un *work in progress* et n'a d'autre prétention que de commencer à rassembler et assembler quelques pièces d'un puzzle éminemment complexe sur un domaine singulièrement peu étudié jusqu'à présent.

La dimension langagière des pratiques et représentation sexuelles et amoureuses au Maroc n'a jamais été sérieusement abordée, que ce soit dans une approche sociolinguistique ou anthropologique, alors que de nombreux ouvrages s'intéressent à l'évolution des pratiques sexuelles et amoureuses de la société marocaine[1]. Dans le cadre de ce numéro thématique sur *women's words/women's worlds*, il nous a paru important de partir de l'arabe marocain, tellement dénié dans les discours des experts. S'exprimant principalement en français, anglais ou arabe standard, ceux-ci ont tendance à traduire-interpréter les paroles « des gens ordinaires » sans souci d'en restituer le sens exact en fonction du contexte d'énonciation, et on constate chez certains auteurs une tendance à traduire les expressions dialectales par des morts argotiques ou vulgaires. En mettant en miroir des discours académiques et médiatiques relevant d'un registre plutôt normatif/prescriptif, des productions artistiques relevant d'un registre plutôt sublimé et des récits « ordinaires » à la croisée du normatif, du sublimé et de l'occulté, nous nous intéressons tout autant aux processus de construction des normes sociales qu'à la labilité des frontières entre dicible et indicible, normes et transgression en fonction des contextes d'énonciation (incluant le type de langues utilisées, le statut des locuteurs, etc.).

2. Materia sexualis : au-delà des stéréotypes

Le monde arabe, nous dit très justement Joseph Massad (2007 : 191) dans son archéologie du savoir sur la sexualité dans cette aire culturelle, a connu, au cours des dernières décennies du vingtième siècle, une véritable explosion des publications traitant de la sexualité et de l'amour. Dans cette frénésie éditoriale on trouve des rééditions de traités d'amour datant de l'époque classique, des études contemporaines sur la déviance et les crimes sexuels, des écrits psychologiques, sociologiques ou religio-jurisprudentiel sur l'éducation sentimentale et sexuelle, des ouvrages médicaux traitant surtout des maladies vénériennes, etc. Toutes ces publications, hormis le fait qu'elles mettent en avant des objectifs qui peuvent en apparence se contredire, produisent des discours qui policent des sentiments et des pratiques. Des termes tels que

[1] Notons que même dans le dossier thématique de *l'Année du Maghreb* N° 6, 2010, *Sexualités au Maghreb*, *Essais d'ethnographie contemporaines*, dossier qui entend montrer la diversité des pratiques, l'aspect langagier n'est abordé que dans une communication (Pereira 2010) cf ; http://anneemaghreb.revues.org/236.

« éducation », « manuel », « culture » ou « apprentissage » participent de cette disciplinarisation de l'amour et de la sexualité, de comment ils doivent être vécus, dits, ressentis. La presse, en médiatisant ces écrits contribue, d'une part, à banaliser le discours sur les sujets et participe, d'autre part, à diffuser des manières et des modes d'aimer, de se comporter en couple, d'échanger. Les articles ou les programmes radios abordant la sexualité et basant très souvent leurs propos sur une myriade d'études entreprises sous l'angle de la santé, physique et psychologique, divulguent les expériences qui invitent les individus à se positionner par rapport aux leurs. Ceci montre l'importance de ne pas se limiter à l'idée qu'un rapport à l'Occident au travers de la circulation globale des images et de l'information favorise la libération d'un discours sur ces thématiques mais d'apprécier la production locale qui leur est réservée, au miroir de ce que cette production locale pense savoir de sa propre société.

Le Maroc n'est pas en reste ; on y retrouve ces rééditions d'ouvrage d'érotologie en arabe et leurs traductions en français. La présence de petits livrets en arabe reprenant des extraits de ces manuels médiévaux se retrouvant sur les étals des marchés de médina pour des prix dérisoires s'adressent à un public différent de celui auquel s'adressent les traductions de ces écrits polissons autant que misogynes[2]. Il y aurait ainsi un même texte qui selon la langue prendrait des significations totalement différentes : d'un côté, une production destinée aux gens « populaires » qui risqueraient, en même temps qu'ils s'instruiraient sur les pratiques, de reproduire des représentations sexistes[3] et, de l'autre, une exégèse de l'amour pour des gens accédant aux langues étrangères qui leur permet de contempler l'héritage islamique libertin. Cette dernière, appuyant l'apologie d'un Islam d'ouverture. Dans ce sens, nous retrouvons les écrits de la sociologue Fatima Mernissi qui, sous le pseudonyme de Fatna Aït-Sabbah, publie en 1982 un ouvrage visant à rappeler la place de choix que détient la sexualité en Islam en revisitant les classiques (hadith du prophète, Ibn Hazm etc.) (Aït-Sabbah 1982). Elle réitère ensuite l'entreprise à la fin des années 1980 avec un ouvrage publié sous son nom et qui sera réédité en 2007 (Mernissi 1986). Cette réé-

---

[2] Le plus connu de tous étant l'ouvrage de Cheikh Nefzaoui dont le titre *Le jardin parfumé* est précédé d'un sous-titre ajouté à la traduction et indiquant au lecteur qu'il s'agit d'un manuel d'érotologie arabe : Cheikh Mohammed Nefzaoui, *Le jardin parfumé. Manuel d'érotologie arabe du Cheikh Nefzaoui.* Arles : Philippe Picquier, 2002. Nous pouvons également signaler la traduction de l'ouvrage de Ala al-Din. *Parlons d'amour, (l'érotisme et recettes aphrodisiaques).* Paris : L'esprit des péninsules, 1998. Ces ouvrages appartiennent à tout un corpus littéraire médiéval où se bousculent descriptions des positions, des émotions, des jouissances et recettes pour concocter des amulettes du désir et de l'amour. Ces écrits sont notamment réédités aujourd'hui afin de montrer l'autre visage de l'Islam perdu. Pour cette vision, voir les ouvrages de Malek Chebel, considéré en Europe comme la « voix libérale de l'Islam » (Chebel 2006) et pour une analyse scientifique fine de cette littérature voir Lagrange (2008).

[3] Entretien accordé en 2006 par Abdessamad Dialmy au journal électronique *Le Devoir* : http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/120729/erotique-halal-l-erotisme-comme-terre-promise-de-l-islam (consulté le 12 novembre 2010).

dition en format de poche voulue par la maison d'édition a clairement un objectif didactique : encourager les jeunes à lire que l'Islam promeut l'amour[4].

À côté de cela, nous retrouvons les études sociologiques qui bien qu'encore rares ont fait de certaines publications des best-sellers au Maroc (Naamane-Guessous 1990[5]; Dialmy 2000). Pour des études anthropologiques citons l'ouvrage pionnier de Susan Schaeffer (Davis 1989). Enfin, il est important de souligner la présence accrue du discours sur la sexualité émanant de psychologues et sexologues s'appuyant sur des études comportementales ou d'opinions pour alimenter la discussion[6]. Toute cette production met l'accent sur les souffrances individuelles qui touchent les marocains. Cette littérature, notamment celle des sexologues, fait de la sexualité un « phénomène d'éveil et de réveil »[7] qui doit se construire ou du moins enrayer le désordre actuel des choses.

Par ailleurs, s'insinue l'idée que l'amour est inexistant et que la sexualité à la marocaine est brutale, violente et antithétique à l'Amour. La liberté lui ferait défaut et elle ne possèderait pas les bons modèles discursifs comme le rappellent deux manuels qui font « un tabac » actuellement au Maroc portant, pour l'un, sur l'éducation sexuelle (Kadiri & Berrada 2009) et, pour l'autre, sur la formation des couples (Chabach 2010)[8]. Pour le sexologue Dialmy, la culture urbaine, qui voit exploser la pratique sexuelle, pauvre en mots d'amour, limite les possibilités d'expression des sentiments au sein de relations qu'elle empêche d'être épanouie et équilibrée[9]. Dans cet ordre d'idée, la sociologue Soumaya Naamane Guessous explique que :

> « Les couples amoureux se disent peu ou prou de mots d'amour ; ils sont rares car jugés dévalorisants dans le langage de tous les jours. Un homme amoureux est '*wakel Sbrdila*'[10] (il est envoûté, elle lui a jeté un mauvais

[4] Consulter ce qu'en dit Fatima Mernissi sur son site :http://www.mernissi.net/books/books/lamourdanslespaysmusulmans.html (consulté le 12 novembre 2010). Voir également Rhouni (2010 : 196).

[5] L'ouvrage a été réédité onze fois.

[6] Voir en particulier Kadiri et al (2009) ; Kadiri & Berrada (2009) et Chabach (2009).

[7] http://www.lavieeco.com/medecine/15430-un-manuel-d-education-sexuelle-a-l-usage-des-jeunes.html (consulter le 12 novembre 2010).

[8] Ce dernier ouvrage est publié aux Editions Succellence, société casablancaise spécialisée dans le *coaching* pour le développement personnel.

[9] « (…) Une éducation et une culture urbaine pauvre en amour donnent forcément des relations pauvres en amour. En tous cas, lorsqu'il s'agit de le dire ou de l'exprimer. » voir : Maria Daïf & Driss Bennani, 2005, « Les Marocains et l'amour (Il n'y a pas que le sexe dans la vie) », *Telquel*, n°164 [En ligne : http://www.telquel-online.com/164/couverture_164_1.shtml consulté le 05 octobre 2010].

[10] Dans cet extrait, la transcription est celle proposée par le journal. La traduction littérale des expressions *wākəl Sbərdīla* est « il a bouffé ses baskets » et celle de *ġādi w ḥāll fummu* « il marche la bouche ouverte ».

> sort), '*settatou*' (elle l'a rendu fou), '*ghadi w hal f'mmou*' (elle l'a rendu débile), etc. 'Même en amour, la femme est une aicha qandicha (sorcière)' »[11].

Cette situation conduirait les couples à délaisser la *darija*, vulgairement virile, pour un autre langage jugé plus délicat, à savoir une langue étrangère pour exprimer l'amour :

> « Du coup, on dit 'je t'aime' parce que c'est le seul référent qu'on a (télé, films, etc.). Pire encore, un 'je t'aime' même dans un français approximatif, sonne comme un 'je me détache de ma culture pour t'aimer'… »[12].

Cette dernière phrase suggère qu'il est nécessaire de perdre un peu de son identité, de son sentiment d'appartenance pour être capable d'aimer. On retrouve l'idée d'une impossibilité d'exprimer le sentiment amoureux en arabe marocain[13] dans une chronique de Reda Allali (membre du groupe Hoba Hoba Spirit, faisant partie des groupes phares de la « nouvelle scène urbaine ») commentant les réactions suscitées par le premier doublage en arabe marocain d'une série télévisée mexicaine :

> « L'utilisation de la darija renvoie systématiquement dans notre esprit au mieux à l'humour ou à la dérision, et au pire à la vulgarité. On ne peut pas prendre Ignacio au sérieux lorsqu'il parle de ses sentiments en darija parce que les Marocains eux-mêmes évitent d'en parler ou même d'en avoir. Ils ont donc construit une langue sous développée côté romantique… Lorsqu'on veut poétiser notre dialecte, on le fait basculer vers l'ellipse, l'abstraction et on n'a réglé aucun problème au final. Ce rire est grave car il prouve que la situation est grave, que nous sommes profondément complexés. Un peuple qui considère sa langue de tous les jours comme ridicule ne peut pas avoir une haute opinion de lui–même… »[14].

Ces jugements, très fréquents, ne peuvent qu'interpeller. Est-il possible qu'une société n'ait pas développé les moyens discursifs d'exprimer l'amour ou le sentiment amoureux dans l'une de ses langues maternelles (nous ne traiterons pas ici de la langue amazigh qui n'est pas dans notre domaine de compétence)? L'arabe marocain serait-il vraiment limité à l'expression d'une sexualité souvent brutale, telle qu'exprimée par les très nombreuses injures ou un vocabulaire cru? Les gens ne parlent-ils pas d'amour ou simplement n'en parlent-ils pas comme on s'attend à ce qu'ils en parlent ? Dans quel(s) sens évoluent les contraintes normatives sous la double pression de l'ouverture à la modernité et le renforcement de la moralité ?

3. Tabous, injures et chants : corps déniés, corps souillés, corps rêvés

S'interroger sur l'expression du sentiment amoureux et de la sexualité, c'est inévitablement croiser de nombreuses autres questions : celle de la notion de *ḥšūma*, code

---

[11] Maria Daïf & Driss Bennani, 2005, *op. cit*.

[12] Ibid.

[13] Sur l'expression du sentiment ailleurs dans le monde arabe voir les travaux de Lila Abu-Lughod (1986) sur une société bédouine en Egypte.

[14] Reda Allali, « Chronique sur Zakaria Boualem », *Telquel* 13/06/2009, p. 106.

de pudeur associé à l'honneur et à la virginité de la femme, celle de l'image du corps de la femme dans la société marocaine et enfin celle des tabous linguistiques.

De nombreux ouvrages écrits par des femmes marocaines ou s'inscrivant dans un courant de *Gender Studies* insistent sur la vision péjorative que la société marocaine « traditionnelle » renvoie de la femme et du corps féminin à travers les dictons, proverbes, contes et expressions usuelles et quotidiennes (Dwyer 1978 ; Davis 1983 ; Bourquia 1996 ; Naamane-Guessous 1990 ; Sadiqi 2003). Au mieux, la femme y serait décrite comme un être instable, incapable de contrôler ses sentiments (*ləʕyālāt sbāb ləbla* « les femmes sont sources de désordre »), et au pire comme un être malfaisant et destructeur (*ləʕyālāt bəgrāt Iblīs* « les femmes sont les vaches de Satan »). Les recherches en littérature orale sur le Maghreb ont cependant depuis longtemps insisté sur l'ambiguïté et l'ambivalence des représentations féminines dans ce domaine[15]. De nombreux contes et récits mettent en scène le célèbre thème de la ruse des femmes *kīdāt ləʕyālāt* et réalisent une inversion de la répartition patriarcale des rôles sexuels (Dialmy 1999), soulignant l'éternelle tension entre domination et émancipation de la femme (Chadli 2008). D'un point de vue anthropologique, ce retournement est abordé dans la description des rites d'inversion survenant, en milieu urbain et rural, lors de fêtes et rituels, tels que le Mouloud (*ləmawlūd)*, Achoura (*ʕāšūra)* ou la visite à une zaouïa etc., durant lesquels il est possible d'assister à des scènes publiques où femmes et enfants harcèlent, moquent des hommes ou jouent des scènes du quotidien féminin (rite de mariage) en les tournant en dérision (Davis 1992, Andezian 1993, Rausch 2000, Monqid 2002). Ici, la résistance des femmes renversant la hiérarchie des genres et les codes de conduite s'inscrit en porte à faux de la vision essentialiste véhiculée par les proverbes.

Parmi les corpus misogynes célèbres, on citera les quatrains particulièrement peu amènes de Sidi AbderRaḥman el-Mejdûb (XVIème siècle)[16] :

> *ləmra kullha qəḥba ġīr lli ma qədrāt* « les femmes sont toutes des prostituées sauf celle qui est frigide »
> *nnsa qāʕ qəḥbāt ġīr lli ma ṭaqt ʕla ši* « toute femme est dépravée hormis celle dont l'enthousiasme est tari »

Pour la plupart de ces auteurs, cette représentation péjorative de la femme expliquerait en grande partie les tabous sociaux et linguistiques qui entourent le corps et donc la sexualité féminine, source de désordre qu'il faut avant tout contrôler et restreindre dans l'espace clos domestique (Bourquia 1996, Sadiqi 2003).

3.1. Tabous linguistiques

Ainsi, l'anthropologue R. Bourquia souligne que le corps féminin, associé à l'impureté, représente une source de souillure et de désordre ; c'est pourquoi il est

[15] Le thème de la représentation des femmes dans la tradition orale maghrébine a fait l'objet d'innombrables travaux. Voir en particulier ceux effectués dans le cadre de l'équipe de C. Lacoste-Dujardin et publiés dans les *Cahiers de Littérature orale* de l'INALCO.

[16] Cités et traduits par El-Maadani (2008). On peut ici préférer la traduction littérale « pute » pour *qəḥba* à celle plus policée de « prostituée » choisie par l'auteure. Sur les quatrains d'El-Mejdoub, voir aussi De Prémare (1986) et Scelles-Millie & Khelifa (1966).

l'objet de tant de précautions et d'interdits (mais on peut se demander si c'est exclusivement le corps féminin). Elle indique que :

> « Même le langage exclut le corps de son répertoire. Le terme 'corps' *jins* que l'on retrouve dans l'arabe classique est absent dans l'arabe dialectal. Lorsque les vieilles femmes se plaignent de leurs corps elles se réfèrent aux 'os' (*ʿadm*) » (Bourquia, 1996 :71).

Soulignons, cependant, que l'arabe standard préfère le terme *jasad* pour désigner le corps, limitant l'utilisation de *jins* à la sexualité (Massad 2007).

En darija, le terme *jins* n'est pas répertorié dans le dictionnaire Colin (Iraqui-Sinaceur 1993), où l'on trouve le terme *jasad* (p. 236) avec la mention « le corps (spécialement de l'homme) ». Dans le langage « courant », le terme *lḥəm* « viande, chair, peau » est souvent employé pour parler du corps (intime) de la femme :

> *xaṣṣni nkūn awwəl waḥd kayšūf lḥəm mrāti, xaṣṣha tkūn nqiyya u msyūna.* « je dois être le premier à voir le corps (les parties intimes) de ma femme, elle doit être propre et bien préservée ». (Lycéen, 17 ans, interviewé en 2009 sur le type de femme qu'il souhaite épouser, corpus Nasreddine 2009).
>
> *ġāda wu lḥəmek kullha xārja. ġatti kəršək.* « tu sors avec ton ventre découvert. Couvre-le ». (Phrase régulièrement entendue à Tanger chez les prostituées, observation Cheikh).

De nombreux termes associés au fonctionnement du corps (féminin ou masculin) sont tabous[17]et seront alors suivis du terme *ḥāšāk* « sauve ta face » (Bourquia 1996). Plus largement, il apparaît que peu de termes « neutres » permettent de nommer les fesses, les cuisses, le vagin d'une femme et que la plupart des termes de l'arabe marocain sont associés à une notion de vulgarité (comme ceux de *zəkk*, *kərr*, *tərma*, *ṭəbbūn* utilisés dans les injures). Ce sont alors soit des termes de l'arabe classique ou des termes français, soit des périphrases, des métaphores[18] ou des tournures indirectes qui seront utilisées, en particulier dans les échanges plus publics. Quelques exemples recueillis lors d'interviews ou d'émission de radio illustrent ces emplois :

> *ila səwwəlna wālīdina ši ḥāja fīna* « si on demandait à nos parents à propos de nos organes (m. à m. quelque chose en nous » (femme de Salé débattant de la question de l'éducation sexuelle, corpus Nasreddine 2009).

[17] Voir article collectif pour toutes les métaphores se rapportant aux menstrues féminines au Maroc et dans les autres pays arabophones. Alors que R. Bourquia estime que le mot *dəmm* « sang » est tabou quand il s'agit des règles et est suivi de l'expression *ḥāšāk*, les enquêtes de terrain effectuées dans le cadre du projet Women's words/women's world ont montré qu'il était assez couramment utilisé par les femmes, et que l'emploi du terme *ḥāšāk* aurait tendance à disparaître chez les plus jeunes. Par ailleurs le terme *ḥāšāk* a un usage élargi et est employé pour tout service rendu au corps (se faire frotter le dos, se faire apporter les chaussures etc.).

[18] On trouve ainsi dans le glossaire recueilli par deux médecins français à l'époque coloniale dans le quartier des bordels de Bousbir de Casablanca (Mathieu et Maury 2003) d'innombrables métaphores plus ou moins poétiques pour nommer le pénis et le vagin allant de *əlḥmāma* 'la colombe' à *əddəggāg* 'le pileur' pour la verge et de *ṭīna* « la figue » à *əlfərrān* « le four » pour le vagin.

ʕəndu muškil dyāl lejaculation… lākin ma kānš ʕəndi les rapports « il a un problème d'éjaculation… mais je n'ai pas de rapports sexuels… »
mumārisa bidūn itqāf wəlla l-māni ma təxrujš ? kāyn əl-māni lākin ma kānš əl-qatf « activité sans érection ou bien le sperme ne sort pas ? Il y a éjaculation mais pas érection » (auditrice et médecin dans l'émission de Chourouq Gharib, *Nwaddaḥ Lik*, Radio Atlantique, 3 Février 2010, corpus C. Miler).
w bənnəsba les seins dyāwli āna ʕəndi wəḥda kbīra w wəḥda sġīra. « et quant à mes seins j'en ai un grand et un petit» (auditrice dans émission de Chourouq Gharib, *Nwaddah Līk*, Radio Atlantique, 3 Février 2010, corpus C. Miller).

On retrouve ce même éventail d'usage pour nommer l'acte sexuel. À côté des expressions classiques (*mumārisa jinsiyya* « activités sexuelles » ou *ʕalāqāt jinsiyya* « relations sexuelles) utilisées par les « experts » (docteurs, juristes, journalistes), on trouve des formules plus allusives (*dir ši-ḥāja* « elle a fait quelque chose » ; *nəʕsāt mʕa ši-ḥədd* « elle a dormi avec quelqu'un ») ou plus explicites (*fərqāt rəjlīha w ʕṭāto* « elle a ouvert les jambes et lui a donné », corpus Nasreddine 2009). Le terme *ḥwy* « baiser » est lui considéré comme vulgaire comme tous les termes associés à la perforation, « trouage » etc. (voir infra témoignages de femmes exprimant leurs premiers rapports sexuels en termes de viol). L'emploi de tournures vagues ou indirectes semble, encore une fois, prédominant dans les entretiens « polis » :

u-bāš nəbqa mʕāh, xaṣṣni naʕṭīh lli bġa, waxxa ʕammər ši dərri ma xašša fiyya « et pour rester avec lui, je dois lui donner ce qu'il veut, bien que je n'ai jamais été pénétrée (mot à mot : je n'ai jamais été pénétrée par quelqu'un) (Jeune femme, 22 ans, parlant de ses relations sexuelles pré-maritales, corpus Nasreddine 2009).
walākin ḥīt dāba z-zmān tbəddəl xaṣṣha ḍarūri tdīr ši ḥāja mən lfūq waxxa ġīr mʕa dərri wāḥəd bāš məlli tzəwwəj taʕrəf kīfāš təmtaʕ rājəlha. « mais comme maintenant les temps changent, elle doit avoir une relation sexuelle artificielle (mot à mot faire quelque chose d'en haut, c'est-à-dire sans pénétration)[19], ne serait-ce qu'avec un seul garçon, pour que quand elle se marrie elle sait comment satisfaire son mari » (Jeune femme, 29 ans, parlant de ses relations sexuelles pré-maritales, corpus Nasreddine 2009).

3.2 Enigmes, injures et vannes

Cet usage relativement prude et allusif (en tout cas en arabe marocain et en public), qui ne nommerait ni le corps, ni son fonctionnement est contrebalancé par l'omniprésence des blagues, vannes et injures sexuelles, et pas seulement chez / par les hommes. Ainsi à Sefrou, les mères (juives, mais rien n'indique que c'était là une pratique uniquement juive) blaguaient affectueusement sur le sexe de leur bébé mâle ou femelle (Stillman 2008) en prononçant des petits dictons:

[19] Sur la pratique de la sexualité sans pénétration voir Dialmy (2002) et Hernández Corrochano (2008).

ʕAziza ʕandha fḥāl sardīna a-ihuwwel kull l-madîna « ʕAziza l'a (organe sexuel) comme une sardine qui alarme toute la ville »
Zuhra ʕandha dl-fār a-iʕamel ḥšūma ul-ʕār « Zohra en a comme une souris qui apporte honte et déshonneur ».

On remarquera que la blague repose sur l'allusion (*mʕāni*) puisque l'organe sexuel n'est pas directement nommé. On retrouve le même principe, d'allusions grivoises dans les énigmes à double sens (*ḥəjjayāt d-əlfəkkān*) pratiquées par les femmes, comme ces énigmes recueillies auprès de jeunes femmes de Fès (Caubet 1992) :

Question : *ḥāžīt-kum ! ḥləf ma yədxul fī-ya ġēṛ īla qəlləšt l-u rəžlī-ya !*

« je vous pose une énigme ! Jure qu'il ne rentrera en moi que si je lève les jambes pour lui ! »
Réponse *əs-səṛwāl !* « le seroual ! »

Comme le souligne H. Miliani (2008) pour l'Algérie, « l'insulte c'est l'art de nommer ce qui est de l'ordre de l'interdit social et symbolique ». Au Maroc, le répertoire des injures est vaste, couvrant les registres de la religion, des liens de parenté, des origines ethniques ou régionales, des caractéristiques physiques, des noms d'animaux, etc. mais on constate que les injures à caractère sexuel sont très fréquentes, et sont utilisées par les hommes aussi bien que les femmes, dans des situations très diverses (Rguioui 2009). Dans ce registre, on relève[20] : *qəḥba* « pute », *wəld lqəḥba* « fils de pute », *ṣəlgūṭ/ṣəlgūṭa* « pute », *zāməl* « pédé », *zzāməl lāxur* « espèce de pédé », *xūnta* « pédé », *zəkkək* « ton cul », *kərr* « cul », *tərma* « cul », *qlāwi ʕla ʕīnik* « mes couilles », *qəwwād* « enculé », *sir tqawwəd* « vas te faire enculer », *bənt məqawwda, nəḥwīk* « je te baise », *sīr təḥwa* « vas te faire baiser », *nnīk ummək* « je baise ta mère », *ġādi nḍrəb ṭəbbūn ummek* « je vais cogner le vagin de ta mère », etc.

L'usage de l'injure sexuelle « directe » dans un registre ludique (plaisanterie entre pairs) semble fréquente y compris chez les jeunes filles[21], ce qui semble indiquer un élargissement de ce registre associé auparavant plutôt aux femmes âgées capables de manier l'allusion (Miliani 2008). D. Caubet (1992) souligne également que les jeunes filles n'hésitent pas à poser des énigmes au caractère grivois évident, alors que ces pratiques étaient censées être réservées aux femmes plus âgées. Dans un autre contexte, C. Pereira a montré l'emploi très fréquent de termes sexuels dans les vannes et les discussions entre jeunes garçons de Tripoli (Libye), emploi si fréquent que ces termes se grammaticalisent, perdant leur sémantisme initial pour devenir des marqueurs grammaticaux (Pereira 2010). Tout ces éléments éparses semblent indiquer que l'évocation de la sexualité, sur un registre plus ou moins grivois, plus ou moins allusif, était et est encore fort fréquent sur le mode de l'humour, le

[20] Benjelloun 2008 ; Rguioui 2009.

[21] Une enquête auprès de 80 personnes de la région de Rabat indique que près de 40% des interviewés mentionne l'utilisation d'injures comme *qəḥba, zāməl, sir tqəwwəd* dans des relations de plaisanteries entre ami(e)s du même sexe ou de sexe opposé (Rguioui 2009).

changement essentiel étant probablement le glissement à un registre plus direct et moins allusif.

3 Chanter le corps et l'amour hier : le *malḥūn*

Si le discours « ordinaire » semble éviter de parler directement du corps féminin, on trouve dans la poésie et le chant un large corpus décrivant le corps de la femme aimée, à l'instar du *malḥūn*. Ce genre poético-musical dialectal apparu dans le sud du Maroc au XV[ème] siècle, s'est ensuite largement développé dans les milieux artisans (et exclusivement masculins) de nombreux centres urbains et a produit un corpus considérable de textes oraux (Jouad : 2000). Considéré actuellement comme un style dialectal relativement élevé, souvent comparé à la poésie courtoise mais développant un registre libertin et érotique, le *malḥūn* a fait l'objet de plusieurs anthologies et publications[22]. Le *malḥūn* classique peut-être considéré comme l'art par excellence de la métaphore, *lmʕāni*. De nombreux poèmes vantent la beauté (*bha*) de la femme aimée dans un vocabulaire recherché et souvent classicisant, mentionnant ses yeux (*ajfān, laḥḍīn, ʕīn*), ses cils (*ḥājəb*, *šfār*), ses joues (*xudūd*, *xəddīn*), son nez (*ġanjūr*, *anf*)[23], ses lèvres (*marāšif, šfīfa*), sa bouche (*fəmm*), son front (*ġra*, *jbīn*), sa chevelure (*swaləf*), sa nuque (*rəqba*) mais aussi ses cuisses (*sāq*), son ventre (*baṭn*), son nombril (*ṣurā*), sa poitrine (*ṣadr*), ses seins (*nuhūd*), son postérieur (*ridf*), ses fesses (*fxād*)[24].

Tous ces termes sont insérés dans des métaphores ou des figures de style relativement stéréotypées et conventionnelles. Ils décrivent une femme idéalisée et un corps fantasmé[25]:

و ا لصدر مرمري و ألنهود كن تفافح متدورين للكمشة رامو
و البطن الطاوي قلب العشبق بين الطياب الطوية رواح فتفخامو
والصرا كاطاسا معمرا بالخمر فتفخيم

---

[22] Une Encyclopédie du *malḥūn* a été publiée en en arabe par M. EL Fassi (1991). Une anthologie plus modeste mais bilingue a été publiée par F. Guessous (2008). Parmi les poètes qui ont chanté le corps de la femme, Jilali Mthired (XVIII[ème] siècle) et Si Thami Mdaghri (XIX[ème] siècle). Ce dernier a fait l'objet d'une thèse de plus de mille pages (Ababou : 1994). Une association d'amateurs du *malḥūn* a été créé en 1963 à Marrakech et a publié plusieurs actes de colloque autour de ce thème (Jamaʕiyya 2002).

[23] Pour le vocabulaire du nez dans la poésie *malḥūn* voir El-Zerouali (2002).

[24] L'évocation du corps de la femme est également très présente dans la Ayta marsaouia contemporaine. Raggoug (2008) fournit un extrait de chant où le corps de la femme est décrit de la tête au pied en passant par les sourcils (*ḥājbīn*), les yeux (*ʕīn*), les joues (*xədd*), la bouche (*fumm*), le cou (*rəgba*), les bras (*drāʕ*), les seins (*nhīdāt*), le ventre (*kərš*), le nombril (*lbūṭ*), les cuisses (*sāg*). Il signale que « malgré le fait d'aborder des organes tabous, la Ayta ne cite pas de façon crue certaines parties du corps féminin (le nom des organes sexuels n'est pas évoqué). La Ayta tente de contourner ces interdits en utilisant un langage symbolique ».

[25] Tous les exemples reproduits ici sont tirés de l'anthologie de F. Guessous (2008) mais la traduction a été revue car celle de Guessous, très littéraire, introduit de nombreuses innovations visant à rapprocher le *malḥūn* de la poésie courtoise occidentale.

« la poitrine marmoréenne et les seins comme des petites pommes rondes prêtes à être empoignées
le ventre enveloppant le cœur de l'amant, entre ses plis le firmament
le nombril comme une coupe remplie de vin
les cuisses, fermeté d'argent
le bassin, d'une coupe de cristal m'abreuve de nectar »
(*ed-Dijour*, « le crépuscule » Si Thami Mdaghri, XVIII[ème] siècle, anthologie Fouad Guessous, p. 113).

La mention du vin accompagne très souvent ces évocations charnelles et l'échanson (*ssāqī)* est tout à la fois celui à qui on s'adresse pour obtenir du vin mais aussi celui que l'on prend comme témoin de la beauté des filles et qui connaît le feu de la passion[26]. Le côté libertin est parfois renforcé par d'amusantes allusions aux personnages religieux comme dans le vers suivant :

وفخاض كا سواري عند ألفضلان
فديار ألشرفا هل آلفضل
« les cuisses comme des cavaliers (ou des cloisons)
dans les maisons des Shorfas, gens de mérite »
(*ed-Dijour*, « le crépuscule » Si Thami Mdaghri, XVIII[ème] siècle, anthologie Fouad Guessous, p. 118).

Si certains textes du *malḥūn* évoquent la critique ou la satyre sociales et politiques[27], le thème amoureux est prédominant : celui d'une soumission passionnelle, d'un amour éperdu, souvent malheureux ou contrarié. Les textes sont parsemés de nombreuses paraboles mystiques car l'amour de la Dame se confond avec l'amour du Créateur, où l'amant en appelle au Créateur pour le libérer de ces tourments et de ces maux.

Les termes utilisés pour exprimer cet amour (plus ou moins charnel) sont principalement formés à partir des racines *ʕšq, ġrm et hwa*. Ces trois termes dénotent en arabe marocain un amour passionné voir extrême. On trouve également la racine *ḥbb* et de nombreux autres termes exprimant la folie ou la brûlure comme *wlʕ* [28]:

عسول الحب لالعشيق مرار *ʕsūl al-ḥubb lilʕšīq marār*
« le miel de l'amour est amer pour l'amoureux ».

---

[26] Sur ce thème voir la chanson *s-Sāqī* de Jilali Mthired (1792-1822, Marrakech cf. Guessous p. 34-44).

[27] Voir par exemple le poème *lītīm* « l'orphelin » d'Abdel Majid Wahbin (Guessous 2008, pp. 562-566) ou les nombreuses qasidas écrites pendant la période coloniale (Samrakandi et Zagzoule 2000).

[28] Il s'agit ici d'une première impression à la lecture de quelques qasidas, qui devra être étayée ou infirmée par une analyse plus systématique du corpus du *malḥūn*. Nous n'aborderons pas ici, faute de place, le vaste domaine des « petits mots d'amour » par lesquels sont nommés la femme aimée et que l'on retrouve dans le langage courant tels que *lūzti* « mon amande », *ġzāli* « ma gazelle », *kbədti* « mon foie », etc.

Sur la racine *ʕšq* on relève : *ʕšəq* « aimer », *ʕāšiq* « amant », *ʕišāq* « les amants », *maʕšūq* « l'aimé », etc. On notera que le terme *ʕəšq* est employé par les mystiques pour décrire leur amour du divin. Selon H. Jouad (2000), le *malḥūn* ne traitait à l'origine que de thèmes religieux inspirés de la piété religieuse et le premier texte profane attribué à Bou Amrou fera justement scandale autour de cette notion de *ʕəšq* « amour ». Il ne s'agirait pas tant d'aimer passionnément une femme que de parvenir à en être aimé, lui donnant en cela le pouvoir de la décision d'aimer et de se laisser aimer[29]. Chez Colin (p. 1271), *ʕšəq* est traduit par « aimer avec passion » :

ما نعشق فالبنات غير غويتة والريم فاطما *ma nʕšəq f-lbnāt ġer ġwīta w-lrīm fāṭma*

« je n'aime aucune fille sauf Ghita et la belle Fatma » (Guessous, p. 27).

يحكم فالعاشقين حكم صعيب *yḥkəm f-əlʕāšqīn ḥəkm ṣʕīb*

« les amants sont contrôlés par une sentence sévère ».

De la racine *ġrm,* on relève *ġrām* « le désir, la passion », *maġrūm* « amoureux ». Colin (p. 1382) traduit *ġrām* par « amour violent » :

ميرالغرام خرق حشاي و دهاني *mīr al-ġrām xrəq ḥšāy w dhānī*

«la passion perce mes entrailles et ma graisse » (p. 29).

Sur la racine *hwa*, on relève *hwā* « aimer, amour », *hāwiya* « la passion », *hāwi* « le passionné ». Colin (p. 2016) traduit ce terme par « aimer d'amour» mais aussi par « débauche » :

والي هويت ياسيدي ما يهواني *lli hawīt yā sīdi ma ihwātī*

« celle que j'aime ne m'aime pas » (p.29).

Même si le style a évolué au fil des siècles, la poésie *malhūn* du XXème siècle reproduit en partie le vocabulaire et les figures discursives du *malḥūn* « classique »[30].

Exemple de style de *malḥūn* contemporain mêlant expressions plus classique *(ġrām)* et plus contemporaines *(katmūt ʕliyya)* :

غرامها فقلبي رسم آنا نحبها من صغري *ġrāmha f-qəlbi rsəm āna nhəbbha min ṣoġrī*

هي كتموت عليا ما قدرت تبوح لوالديها *hiyya katmūt ʕaliyya ma qdrət tbūh l-wāldiha*

« ma passion d'elle accapare mon cœur, je l'aime depuis mon jeune âge, elle m'adore (mot à mot elle meurt pour moi) sans oser en parler à ses parents ». (Ḥarrāz Majda, Moulay Smail Aloui Selsouli, Guessous 2008 p. 533).

Une partie de ce vocabulaire amoureux classique est repris dans la chanson populaire urbaine *(šaʕbi)* contemporaine, mais on note l'apparition de

[29] Comme dans le cas des contes, le *malḥūn* serait ici une inversion de la société, puisque les femmes y seraient libres de leurs choix et de leurs sentiments.

[30] Voir par exemple le poème *nida əl-malḥūn* de Moulay Smail Alaoui Selsouli qui mêle des figures classiques et des mots modernes comme la cocotte-minute (cf. Guessous 2008, pp 516-522 et suivantes). Mais d'autres poèmes du même auteur comme *ḥarrāz majda* (p. 523-551) sont dans une langue beaucoup plus simple et moderne.

nouveaux termes, un style plus direct et donc plus facilement compréhensible et un renouvellement du contenu.

4. Chanter la relation sentimentale aujourd'hui: *šaʕbi* et raï

Entre le *malḥūn* des siècles passées, chanté dans des cercles citadins initiés et la chanson populaire d'aujourd'hui, diffusée sur les ondes des radios ou par cassettes et CD, beaucoup d'autres genres musicaux se sont développés que nous n'aborderons pas ici. Plusieurs genres considérés au départ comme « ruraux » comme la *ʕayṭa* [31] ou le *šaʕbi* se sont ensuite développés et recomposés en milieu urbain, comme la *ʕayṭa mərsawiyya* ou *ʕayṭa l-bīḍāwiyya* à Casablanca dans les années 1950-1960[32]. Dans les cercles plus fermés des cabarets urbains, au public exclusivement masculin, les chants pouvaient avoir une tonalité plus libre, voire licencieuse, et sont souvent associés dans l'imaginaire à la « débauche » et aux transgressions de règles religieuses (consommation d'alcool, prostitution, relation sexuelle hors lien du mariage). Leur transposition et commercialisation dans des réseaux de distribution plus vastes se traduisent par l'adoption d'un registre plus édulcoré, épuré se focalisant essentiellement sur le sentiment amoureux, avec une prédilection pour le thème de l'amour contrarié ou trahi et la perte de contrôle de soi et parfois à la perte de son identité tel que l'évoque bien ce titre phare de Hajja Hamdawiyya : « *Mnīn āna* ? » (« D'où suis-je ? »).

Quelques extraits de chansons *šaʕbi* marocaines contemporaines illustrent bien l'expression du sentiment amoureux, plus ou moins malheureux (corpus Ikedid 2010)[33].

Chez certains chanteurs *šaʕbi*, comme Fatna Bent L'Houcine (1945-2005, considérée comme une des très grandes voix de la *ʕayṭa* dans les années 1950-60) et le plus contemporain Abed el Moula (dont le répertoire couvre le raï et le *šaʕbi*), on retrouve ce thème de la souffrance, avec un vocabulaire proche du *malḥūn* (*ʕšq*, *hwā*) :

Fatna Bent Ek Houssein (chanson sans titre) :

الحب او الغرام الي بيك *lḥobb u ləġrām lli bīk*
وعدبني قلبي من الفراق هدا حال العشاق *waʕaddəbni qəlbi məlləfrāq hāda ḥāl lʕišāq*
« l'amour et la passion qui est en toi

---

[31] L'Ayta serait originaire des plaines du Maroc central (avec des genres très proches dans le Moyen Atlas berbérophone) puis se serait développé pendant le protectorat comme un genre destiné à animer les soirées des Caïds puis les soirées de cabarets. Si la ayta a aussi abordé la critique sociale, voire politique c'est essentiellement une expression de l'émotion amoureuse, et comme dans le *malḥūn,* le corps de la femme y ait nommément décrit (Raggoug : 2008 ; Soum-Poulayet : 2007).

[32] Pour une perspective plus historique sur l'évolution de la ayṭa en milieu urbain voir F. Soum-Pouyalet (2007).

[33] Les chansons de Fatna Bent L'Houcine, Abdel Moula, Tahour, Jedwane et Najat Atabou ont été sélectionnées, transcrites et traduites (en anglais) par Rabea Ikidid dans le cadre de son projet de recherche.

Mon cœur souffre de la séparation mais ceci est l'état des amants ».

Abed el Moula (*yəḥsən ʕūn l-ʕāšəq* « Que Dieu aide l'amoureux) :

يطول عليك الليل يا العاشق *yṭūl ʕlīk l-līl yā-lʕāšəq*
وما يديك النوم تبات تفكر فاللي مسهرك *w ma yddīk nnūm tbāt tfəkkər f-lli məshhrək*
يحسن عون العاشق واش يصبرو مسكين قلبو ضارو *yəḥsən ʕūn lʕāšəq wāš yṣəḅṛū məskīn qəlbū ḍāhrū*
بلا هواه يساعف يدير خاطر الزين الحب قاهرو *blā hwāh ysāʕəf ydīr xāṭər z-zīn lḥubb qahru*
ويطول عليه الليل مايديه النوم *w-yṭūl ʕlīk l-līl yā-lʕāšəq*
يبات يفكر فاللي مسهرو *ybāt yfəkkər f-lli msəhhru*
كيدور كالهبيل يحسب فالنجوم *kaydūr ka-ləhbīl yəḥsəb fə-nnjūm*
شاعلة فيه النار حالو مزيرو *šāʕla fīh n-nār ḥālu mzəyyru*
يحسن عون العاشق مش الخاطرو مسكين *yəḥsən ʕūn l-ʕāšəq māši lxāṭru məskīn*

« la nuit te semble longue ô l'amant
tu ne trouves plus le sommeil et passe la nuit à penser à celle qui te tient éveillé
que Dieu aide l'amant au cœur brisé
comme l'amour le contrôle, il comble les désirs de l'aimé
la nuit te semble longue ô l'amant
passant la nuit à penser à celle qui te tient éveillé
errant comme le fou comptant les étoiles
brûlé par le feu de son amour et totalement sous son pouvoir
que Dieu aide l'amant, ce n'est pas sa faute le pauvre ».

Dans la chanson de Tahour (autre star contemporaine du *šaʕbi* avec influence orientalisante parfois), *bəkkāni ləḥobb* « l'amour m'a fait pleurer » on retrouve la complainte de l'amant mais le seul terme d'amour utilisé est le mot *ḥobb :*

عمري ما بكيت وبكاني *ʕəmmri ma bkīt wə bəkkāni ləḥobb*
بكاني الحب *bəkkāni ləḥobb*
ما ݣلت التكويت *ma gəlt ttəkwīt*
وجرح لي القلب *wə- jrəh lilqəlb*
جرح لي القلب *jrəh lilqəlb*
شوفو كيف ولليت وتقاضى الجهد *šūfu kīf wəllīt wə-tqāda jjəhd*
مليت وعييت فين غادي نصد *məllīt wə ʕjīt fīn ġādi nṣədd*
هدري تكلمي بلا ما تعايري *hədri tkəlləmi blā ma tʕāyri*

« je n'ai jamais pleuré mais l'amour m'a fait pleurer
l'amour m'a fait pleurer
je ne me plains pas
mais j'ai le cœur blessé
le cœur blessé
regarde combien je suis affecté et affaibli
je suis épuisé mais où vais-je ?
parle moi sans m'insulter ».

Chez Jedwane et Najat Atabou, deux icônes actuelles du *saʕbi*, l'évocation de l'amour est plus directe et s'accompagne du souhait de voir cet amour couronné par

les liens du mariage. C'est le verbe dialectal *nəbġik* (racine *bġy*) « vouloir, aimer » qui est utilisé donnant à ces chansons un style moins allusif et beaucoup plus proche de la langue quotidienne. Mais alors que Jedwane répète le verbe *nəbġik* en boucle, Najat Atabou reprend aussi des termes communs à ceux du malḥūn comme *ġərām* et *ġazāl*.

Jedwane, *bġīni nəbġīk* « aime moi comme je t'aime » :

بغيني نبغيك ياللي عمري هديت ليك	*bġīni nəbġik ya-lli ʕəmmri hdītu lik*
والعار عليك ماتخليني مانخليك	*wə-lʕār ʕlik ma-txəllini ma-nxəllik*
وحق فيك تمن عيوني شريك	*waḥəqqi fīk taman ʕyūni šarīk*
وبغيني نبغيك ياحبيبي ونولي ليك	*bġīni nəbġik ya ḥbībi w nwəlli līk*
احكي لي وبوح لبسرك او وضح	*əḥkīli wəbūḥ li bsərrək u wəḍḍəḥ*
وانايا ليك طبيب نداوي الجراح	*wānaya līk ṭbīb ndāwi ləjrāḥ*
ويا الحبيب راضيني نعيش او نفرح	*wa yā ləḥbīb rāḍini nʕīš u nfrəḥ*
وبغيني نبغيك يا حبيبي ڭلبي يرتاح	*bġīni nəbġik ya ḥbībi gəlbi yərtāḥ*

« aime moi comme je t'aime, toi à qui j'ai fait cadeau de mon âme
par pitié ne me laisses pas, je ne te laisse pas
je t'offrirai le prix de mes yeux pour être avec toi
aime moi comme je t'aime et je serais tien
révèle tes secrets et parle de façon claire
pour toi je serais le médecin qui panse les plaies
o mon amour, apaises moi et donne moi la joie
aime moi comme je t'aime et mon cœur sera apaisé »

Najat Atabou *sālu ḥabībi* « demandez à mon Aimé » :

اوراني نبغيك يا غزالي راني نبغيك للدوام	*urāni nəbġīḳ ya ġazāli rāni nəbġīk lədwām*
هدا مش غرام ليلة هاد محبة لعوام	*hāda māši ġrām lele hādi məḥḥbəṭ ləʕwām*
مالي معند زهر	*ma li ma ʕəndi zhar*
عافاك اخويا تعالى	*ʕafāk a xūya*[34] *tʕāla*
علاش ازين اشعلت في نار هاد الغرام	*ʕlāš azzīn šʕəlti fiyya nnar had ləġrām*

« je t'aime mon amour et je t'aimerai pour l'éternité
ce n'est pas la passion d'une nuit c'est un amour pour la vie
pourquoi n'ai-je pas de chance
s'il te plaît mon chéri (mon frère) viens
pourquoi me brûles-tu dans le feu de cette passion ? ».

L'abandon du registre plus libertin et l'adoption d'un registre plus acceptable chantant l'aspiration à un amour licite, n'est pas un phénomène récent. L'exemple le plus spectaculaire en est le raï à la fin des années 80 et début des années 90, avec l'apparition du *raï-love* dans lequel les stars du genre veulent clairement le dissocier du *dirty-raï* et en faire un style écoutable en famille et *propre* (Schade-Poulsen

[34] On retrouve dans de nombreuse chanson l'utilisation du terme *a xūya* « frère » pour appeler l'aimé.

1999)[35]. Dès lors, les chansons d'amour raï, dont celles de Cheb Hasni notamment, ne cesseront de se multiplier et connaîtront jusqu'à aujourd'hui toujours autant de succès[36]. Les grands noms de raï marocains sont spécialisés dans le *raï-love* où on parle d'amour de manière propre, douce et on inclut souvent dans les relations sentimentales qui y sont décrites l'entourage (famille, voisinage) que l'on cherche à rassurer de la pureté de la liaison qui ne pourra aboutir que sur le mariage.

Dans les chansons raï des années 1970-80, l'amour s'accompagne souvent de thèmes évoquant la débauche : une conduite transgressive qui apparaît comme un moyen d'oublier l'amour contrarié. C'est ce passage d'un thème à l'autre, d'un registre à l'autre qui disparaît dans les chansons contemporaines. La partie licencieuse est enlevée et n'a plus lieu d'être pour faire le succès des tubes. C'est ainsi qu'on peut voir une vieille chanson de raï reprise plusieurs fois par Faudel, Jalal El-Hamdaoui et dernièrement Cheb Rayan et Rima – deux chanteurs à succès originaire du nord du Maroc – être amputée de ses paroles dévergondées. Dans les années 80, elle est popularisée par Cheb Khaled sous le titre de *l-bīra ʕarbiyya* [37] (« la bière est arabe ») alors que dans ses versions ultérieures le titre reprendra les mots d'un refrain ajouté *a posteriori* : *dāna dāna*. Dans cette chanson, la musique légèrement accélérée reste tout de même la même mais les paroles n'ont plus rien à voir. De l'identité revendiquée arabe de la bière, on passe au thème de l'amour pur, propre et authentique. Un amour né en dehors des désirs familiaux mais qui doit *in fine* recevoir leur « bénédiction ».

> Rima *: dāna dāna dāna dāna dayni ya ma. kyiti ma jāni n-nūm. dāna dāna dāna dāna wīn dayni ya ma. galbi bīk maġrūm.*
> « dana dana dana, oh ma mère ? Pauvre de moi (mot à mot : mon malheur), le sommeil ne vient pas. Dana dana oh ma mère, mon cœur par toi est épris ».
>
> Cheb Rayan *: wu ġīr rwahi liya bġītək b-lḥlāl mazāl mazāl mazāl wu kantsənna fīk wu yāk ənti lli biya wu sabri mʕak ṭāl, ṭāl, ṭāl wu gəlbi dāyəb fīk*
> « viens à moi, ne t'inquiète pas c'est encore pour le bien que je te veux (mot à mot : c'est pour le mariage que je te veux) et je t'attends toujours. Tu es en moi et je patiente encore. Mon cœur fond pour toi ».

[35].Voir également les nombreux travaux de Hadj Miliani (Daoudi & Miliani 1996) et le documentaire sur l'histoire du raï de Rachid Bouchareb où l'on peut entendre des stars s'exprimer sur leurs débuts dans le raï et sur les transformations thématiques qu'a connu celui-ci en quelques années : Bouchareb, Rachid. Raï, 1989.

[36] A la question « quelles sont vos chansons d'amour préférées », Cheb Hasni est rarement oublié par les filles interviewées lors de l'enquête conduite à Tanger. Une de ses chansons rôde toujours dans la mémoire d'un téléphone portable.

[37] Le titre est tiré du refrain suivant : *l-bīra ʕarbiyya wu l-wīski gawri*. Ajoutons que comme souvent pour les textes de raï il est difficile d'établir une paternité. À l'instar de la *ʕayṭa* ou du *šaʕbi*, c'est le propre de la chanson raï que d'être infiniment reprise et de connaître des changements de contenu d'un interprète à l'autre.

Rima *: kull yūm nətsənna tdəqq ʕlīna lbāb. tjīb lwərd mʕak wu tfərrəḥ ləḥbāb.*
« chaque jour j’attends que tu viennes nous rendre visite à ma famille et moi. Que tu apportes des fleurs et rendes heureux les miens (c’est-à-dire que tu viennes me demander en mariage) ».

Cheb Rayan *: ġīr sabri ʕliyya ḥətta ndīr l’avenir wu njīb wālidiya wu nkūnu bixīr.*
« sois patiente avec moi jusqu’à ce que j’assure mon avenir et je viendrai avec mes parents et on sera heureux ».

Si l’amour et le sentiment amoureux sont donc bien chantés sous toutes ses formes en arabe marocain, on notera l’influence certaine du vocabulaire de la chanson ou du cinéma moyen-orientale, comme dans la célèbre chanson de Hamid ElZahir, Lalla Fātima, où les termes *ṣḅāḥ lxīr, msəlxīr* et *nḥəḅḅək ktīr* font penser au parler égyptien :

ڭلت ليك صباح الخير مرديتيش علي *gəlt līk ṣbāḥ lxīr ma-rədditīš ʕliyya*
يمكن مشغولة بالغير ماخممتيش في *yəmkən məšġūla b-əlġīr ma xəmməmtīš fiyya*
انا مزاوڭ فيك ڭولي لي غير كليمة *āna mzāwəg fīk gūlī-li ġīr klīme*
تبرد ناري اللي شاعلة ديما *tbərrəd nāri lli šāʕla dīma*
ڭلت لك مسلخير ماردیتيش سلامي *gəlt līk msəlxīr marədditīš salāmi*
انا نحبك كتير و صورتك ديما فبالي *āna nḥəbbək ktīr wə-ṣūrtək dīma f-bālī*

« je t’ai dit bonjour et tu ne m’as pas répondu
peut être que tu étais occupée à penser à quelqu’un d’autre,
je te supplie de me parler, juste un seul mot
qui éteindra le feu qui me brûle toujours
je t’ai dit bonsoir et tu ne m’as pas répondu
je t’aime beaucoup et ton image est toujours dans mon esprit ».

Ce petit corpus de chansons montre que, bien évidemment, l’amour peut se dire en arabe marocain, et ce sous de multiples formes, du plus allusif au plus direct, du plus classique au plus quotidien, sans oublier l’influence moyen-orientale. Aujourd’hui, on dit « je t’aime » avec des mots de tous les jours (*kanəbġīk, nmūt ʕlīk, nəḥmāq ʕlīk*) mais on évite les registres plus libertins et transgressifs, comme si les codes de la chanson d’amour participaient de ce « policement » des sentiments et des pratiques mentionné au début de cet article. Le registre principal est celui de la sublimation et de la primauté donné à l’authenticité[38] du sentiment (authenticité du sentiment qui se traduit le plus souvent par une absence de réciprocité, et donc par une souffrance).On est donc loin de la vulgarité et de l’absence de mots d’amour mentionnées par les chroniques des journaux.

Mais quelle relation entre l’amour sublimé de la chanson et les récits de l’expérience amoureuse? Vaste question que nous n’aborderons ici qu’à travers un certain type de récits de vie. Ces récits racontent une première expérience sexuelle qui tran-

[38] Le terme authentique est un terme qui revient souvent dans la littérature sur l’épanouissement personnel et / ou dans son couple.

che nettement avec le romantisme des chansons d'amour et rejoignent plutôt la vision péjorative et violente que les sexologues ont des relations sexuelles au Maroc. Mais au-delà de cette première expérience racontée dans des termes crus, on retrouve, lorsqu'il s'agit d'évoquer l'amour, des thèmes et un vocabulaire très proches de la chanson : la perte de contrôle de soi, la trahison, l'amour fou ou le mariage sont autant de mots qui jalonnent les récits quotidiens chez des filles mettant en scène leur propre vécu ou commentant celui des autres. Le lexique est riche et le besoin de recourir à une langue étrangère ne se fait pas ressentir. Il peut également être cruel et vulgaire mais cette cruauté et vulgarité ne signifient pas une pauvreté de la langue. Au contraire, elles sont à analyser dans le contexte socio-économique particulier des locutrices.

5. Dire l'expérience

Les récits d'expérience ont été recueillis à Tanger auprès de jeunes filles célibataires qui entretiennent des relations intimes monétarisées avec des hommes et / ou qui se prostituent professionnellement[39]. Ces biographies mettent en scène des descriptions d'amour et de premières fois très similaires d'un récit à l'autre. Ces ressemblances constituent des scripts amoureux et sexuels qui racontent les pratiques sexuelles *stricto sensu* autant qu'ils mettent en lumière le type de discours pour les dire (Gagnon 2008). Ces scripts ont pour thème l'amour et la première fois dans le cadre d'une relation hors mariage La perte de virginité ou le « trouage » constitue le récit fondateur de l'entrée en situation de débauche (*lfsād*). En effet, dans la mesure où cette perte n'a pas pu être rectifiée en transformant le rapport en relation plus conventionnelle (le mariage), elle a encouragé les filles à multiplier les transgressions du code de conduite féminin. Ce travers de parcours ou leur manquement au droit chemin (*xrəjt mən ṭ-ṭrīq*) est à mettre en lien avec l'amour qui, lorsqu'il n'est pas doué de raison (*ʕaql*) implique une perte de contrôle de soi, une mise en danger et, partant, des échecs jalonnant les trajectoires individuelles. L'absence de raison et de recul vis-à-vis des sentiments ainsi que la confiance aveugle sont invoqués pour expliquer un quotidien fait de transgressions. Des transgressions – en tout cas celles concernant la pratique sexuelle en dehors du mariage – qui, bien qu'elles soient décriées, sont dans le Maroc urbain actuel devenues banales (Mernissi 1982, Davis 1992, Naamane-Guessous 1990 et 2005, Dialmy 1988 et 2000, Hafdane 2003, Cheikh 2009 et 2010).

5.1 Scénarios sexuels

La première fois renvoie à la perte de virginité, au moment où l'hymen a été troué, ouvert, aplati par la force. Les premières fois rapportées par les enquêtées sont le fait de viol « *iġtiṣāb* » et de violence « *tkərfəs ʕliyya* » où l'on se sent détruit, bousillé. À partir des récits sur les premières fois livrés par les filles, nous pouvons établir un script particulier de la première expérience sexuelle qui se fait sous contrainte ou

[39] Pour cet article, le matériel a été récolté auprès de filles âgées de 17 à 28 ans et avec lesquelles Mériam Cheikh a partagé son quotidien pendant plusieurs mois entre 2008 et 2010. Pour une analyse de la prostitution et des transactions intimes chez ce groupe voir Cheikh (2010).

sans consentement. En effet, toutes ont dit avoir perdu leur virginité dans des circonstances qui n'étaient pas celles qu'elles souhaitaient. Soit elles ont été droguées, endormies ou contraintes sous la peur et la menace de coucher et de se voir retirer leur virginité. Le ton avec lequel ces histoires sont racontées diffère non pas de l'une à l'autre mais du contexte dans lequel le récit est dit. En réunion amicale sur le mode du récit de souvenir, ce qu'on appelle « *ldrāym* » (les drames), sont livrés sur le ton léger de la rigolade qui, avec la force des détails qui intègrent les descriptions du décor et des éléments extérieurs à l'acte, dédramatise un acte violent qui n'en demeure pas moins, pour les filles, l'élément qui fonde leur situation de « *bənt zzənqa* » (fille de rue). La perte de virginité est aussitôt enfermée dans une phrase qui relègue au passé et fait oublier ce qui s'est passé : « *duwwuzna ldrāym* » (« on en a passé des drames »). Dans un contexte plus formel d'entretien, le ton est mélodramatique. L'entretien dans sa formalité grave accentue ce type de ton. Aussi, pour des histoires identiques nous avons des tons opposés. Le ton mis à part, que signifient ces viols à répétitions ? Que veulent dire les termes « *iġtiṣāb* », « *tkərfəs*» ou « *ma ʕārfaš* » (« je ne savais pas ») ou que veulent-ils taire ?

Ce récit sur l'absence de consentement ou la manipulation des hommes pour déflorer les filles, si nous le rangeons dans la catégorie de script c'est parce qu'il forme un récit idéal-typique que nous retrouvons par ailleurs dans les faits divers, les scénarios de films[40] ou dans les témoignages de jeunes filles bénéficiant d'un travail associatif [41]. Ce thème est donc une question contemporaine centrale.

Ces actes ont lieu dans un espace à l'abri des regards dans des espaces naturels ou des espaces vides et inhabités (« *l-xla* »). Les filles sont embarquées contre leur volonté dans cet acte sexuel :

> *ddāna l-waḥd lġāba wu qāl lha : « rjaʕ dīn dīn mmāk lawri », bġa lawri ḥīt ʕya kaybġi itqub fīha ma tatqub lu, ḥīt mtaqfa, sahrat lha imha, taybġi ituqbha wu ma katbġiš tatqub lu. iwa, ja wu qāl li : « ṭabbūna stītwa ». tayʕəyyəṭ li ġīr ṭabbūna stītwa, āna qult lu : « bāqa bnīta », qāl li : « zawli dīn dīn māk ḥwājək, aš mən bāqa bnīta, tatmši mʕa hādi wu bāqa bnīta. qāl li : « nnuḍ lək » wu hiyya mūraya tathdər hhheee, hhhheee* [elle imite les pleurs/soupirs], *wu āna quddāmha, kān tjənnən bə-lbkī. dīk s-sāʕa tqəbtni wu ijraḥni, d-dəmm sāl li. kanbki, kanqūl lu : « allāh irḥəm bābak āna bāqa bnīta. dāba hād ši b-sabāb dyālha hiyya. ssāʕa lli dār hayda wu fham b-rāsuh, ddāna l-qahwāt l-ġurūb wu qal lha l-Stati : « āna lli tqubtha ».*
>
> « Il nous a emmené dans une forêt et il lui a dit : « viens la con de ta race, donne-moi l'arrière ». Il en avait marre d'essayer devant car il n'arrivait pas à la trouer, elle était fermée alors il l'a prise par derrière. Il essayait de la trouer, mais il n'y arrivait pas. Elle était fermée, sa mère lui avait fait de la sorcellerie. Alors il m'a dit à moi : « viens petite chatte ». Il m'a appelé

[40] Voir le film *Nora* de Hakim Nouri, 2003.

[41] Un autre récit est également donné dans ce cadre. Il est moins grave que le viol et concerne la manipulation et la tromperie : un homme qui promet le mariage mais qui se défile, voir Naamane-Guessous (2005).

comme ça et moi je lui ai dit : « je suis encore une fille. Il m'a dit : « tu te fous de ma gueule, comment ça t'es encore une fille, tu ne peux pas être une petite fille / vierge. Tu traînes avec celle-là et tu es encore vierge ! Il est venu vers moi et elle derrière qui faisait : hhheee, hhhheee [*elle imite les pleurs/soupir*]. Et moi devant elle je devenais folle de pleurs. Il m'a trouée et m'a blessée et le sang a commencé à couler. Je pleurais et je le suppliais : « Pour l'amour de ton père, je suis encore une fille. C'est à cause d'elle tout ça ». Et quand il est redevenu sobre et qu'il nous a ramené au café Ghurub il a dit à Stati, son pote, que c'était lui qui m'avait trouée ». (Observation Cheikh, Tanger).

waḥd nhār tʕərrəft mʕa wāḥəd l-bənt, dīk l-bənt bqīna tantlāqaw āna wu-yyāha wu kān mʕāha waḥd ṣāḥbha wu ṣāḥbu, dīk ṣāḥbu bqīt tanxruj mʕah, waḥd nhār ma ʕrəftš šnū ʕməl li : pastillāt wulla… āna ma kuntši ʕāqla, fa nuḍt f-ṣbāḥ, jbart rāsi. sāfi mraḍt, šahrayn bqit mrīḍa.

« j'ai rencontré une fille un jour et j'ai commencé à la fréquenter, j'ai commencé à sortir avec l'ami de son copain et un jour il m'a mis des pilules ou quelque chose dans ma boisson, je me suis retrouvée le matin dans son lit, je suis restée malade pendant deux mois. » (Observation Cheikh, Tanger).

Il est frappant de constater la similarité d'un récit à l'autre. Les mêmes scénarios sont répétés par des filles qui ne se connaissent pas. Le récit du viol a une fonction sociale évidente : celle de dédramatiser la situation transgressive des filles en décrivant le drame. Leur situation de filles de rue (*bənt zzənqa*), de filles non mariées et non vierges est contrebalancé en rappelant que leur perte de virginité s'est peut-être faite sans le consentement de leur entourage familial ainsi que la norme le prévoit, mais il a surtout eu lieu sans leur propre consentement. Les mots pour décrire la défloration et les histoires narrant le cadre de cette pénétration amputent le sujet féminin de toute action désirée, contrôlée et revendiquée. Le viol non seulement explique les conditions de la défloration mais il fournit une justification aux transgressions de filles qui n'assument pas complètement leur mode de vie. Dans cet ordre d'idée, on voit que ce qui compte est moins de savoir si le viol fait figure d'artifice narratif que de comprendre qu'il a une fonction de justification d'un état féminin actuel. Ce récit est donc une manière de ne pas dire, de ne pas revendiquer ce qu'on fait et donc de rectifier un parcours qui n'a pas suivi l'ordre des choses. Les filles vont souvent se blâmer en expliquant que ces viols ont eu lieu parce qu'elles n'ont pas respecté l'interdit pesant sur la promiscuité sexuelle :

ma naqdarš ndʕīh ḥīt māši bḥāl ila āna kunt nnīt gālsa f-jāməʕ wulla blāṣa ʕumūmiyya. fiyya ziġa, bġit nəxruj, nəṭlaʕ f-ṭumūbilāt, nəšrub. ma kuntš tanfakkar f-dirāsti, lmustaqbal dyāli. bġit nəxruj f-disco mʕa lwlad.

« je ne peux pas le poursuivre car ce n'est pas comme si j'étais assise dans une mosquée ou dans un espace public. Je voulais sortir, monter dans des voitures, boire. Je ne tenais pas à mes études. Je voulais sortir en boite, rencontrer des mecs » (Observation Cheikh, Tanger).

Le script du viol indique une fermeture, celle de ne pas dire réellement ce qu'il s'est passé. À l'image de ces fermetures confectionnées au moyen de la sorcellerie pour empêcher la pénétration physique d'un homme, le viol est une fermeture discursive qui répare *a posteriori* « le trou »[42]. Il équilibre et, les filles au lieu d'être des déviantes, des criminelles sexuelles sont des victimes. Ces récits et la violence particulière qu'ils décrivent semblent ne pas contredire la thématique du discours dur qui empreinte le marocain cité au début. Néanmoins, ils ne doivent pas être entendus comme illustrant cette absence. Au contraire, en prenant en compte le contexte de la parole que nous avons décrit, à savoir la légèreté de ton et la rigolade, on peut émettre l'hypothèse qu'ils font partie d'une manière de se raconter où figurent expériences douloureuses et expériences heureuses. La trame du viol ne doit pas conduire à une conclusion fixiste et négative sur la pratique et le dire comme elle ne doit pas soustraire des parcours sexuels des jeunes urbaines l'hétérogénéité de leurs expériences. Les souffrances des filles intégrées sur le mode « banal » à la biographie, ne les ont pas exemptées de connaître l'amour, d'en jouir et d'en souffrir également. Par conséquent, ces récits ne doivent pas être déconnectés de ceux sur le plaisir sexuel ou l'amour, qui ont des mots pour se raconter même s'il est primordial de savoir taire ses sentiments. Un savoir-taire ou un *non-dire* (Jamin 1977) qui interroge le statut des affects en milieu urbain et en contexte néo-libéral, lequel semble expliquer les disjonctions qui s'opèrent dans les féminités mais aussi les masculinités. Celles-ci ne peuvent être entendues sans regarder ce qu'il advient des situations sociales et économiques de ces jeunes.

5.2 Scripts amoureux

Tout au long de leurs journées, les filles parlent d'amour, écoutent parler d'amour, commentent les films et feuilletons où il est question d'amour. Ce thème se prolonge dans des moments plus intimes où elles retrouvent leurs amants sur le pas de porte de leurs résidences, vont marcher avec eux dans le quartier ou s'en vont faire un tour en voiture. Il se prolonge également lorsqu'elles reçoivent des coups de fils interminables de leurs amants. Elles échangent avec eux des mots doux (*kbīda*, *ḥubbi*, *ʕummri*), se disputent énergiquement, raccrochent et attendent qu'ils rappellent parce qu'ainsi, disent-elles, elles mesurent l'amour qui leur est porté. Les disputes ont lieu parce qu'on souhaite s'assurer de l'amour de l'autre ou bien parce qu'on s'est trop donné et qu'il faut rééquilibrer le don de soi. Dire son amour reviendrait à s'abandonner, à se tuer surtout lorsqu'il s'agit d'un amour qui n'est pas géré par la raison « *lʕaql* » mais par le cœur, « *lqalb* » :

> *b-ʕaqlək, katkūn katfakkar qbal lqalbək liʔanna lqalb iqdar ihabṭek f… ila xəmməmti b-qalbək ma ʕammrak tərbəḥ, ila xəmməmti b-ʕaqleq la, ləʕqəl ši-ḥāja kbīra.*

[42] A noter que dans le langage courant une fille non vierge et non mariée sera traitée de *mətqoba* « trouée ».

« avec ton cerveau tu réfléchis avant ton cœur parce que le cœur il peut te faire tomber dans… si tu penses avec ta ton cœur jamais tu ne gagnes, ce n'est pas le cas si tu penses avec ta tête. » (Observation Cheikh, Tanger).

C'est donc cette perte de soi ou en tout cas le risque de perte de soi qui est signifié par les filles dès qu'elles parlent de leurs expériences amoureuses. Leurs récits empruntent au lexique de la folie que nous retrouvons également dans le chant : « *majnūna* », « *nəḥmaq ʕlīk* », « *ḥmaqīt* » « *nəhbal* », « *tsaṭṭīt* », sont autant de mots qui disent l'amour mais aussi la déraison qu'entraîne le sentiment pour l'être aimé. Outre le fait de ne pas se limiter au « je t'aime » – *tanbġīk* ou de recourir à la langue étrangère, cet éventail montre combien l'arabe marocain ne manque pas de mots pour dire le sentiment amoureux.

Les filles évoquent régulièrement cette dualité entre amour et raison et sentent comme un danger l'état amoureux incontrôlé. Ce besoin de contrôle doit être mis en lien avec leur contexte particulier : celui de jeunes filles en situation socio-économique précaire, ayant fui le travail de domestique ou en usine et cherchant à se réaliser à travers la migration ou le mariage. L'amour reste un choix avantageux mais difficile :

āna šuftu [l-ḥubb], āna waṣalni ḥətta kunt ġa-naḥmaq. ila kān ʕandək ləʕqəl ra ṣʕība bāš təbġi, ḥaqq ʕawəttani məlli katjībha ila bġīti ma katəbqaš txəmməm f-hād ssāʕa f-ləʕqəl. āna la, ḥīt dāzt ʕlīya mʕa hāda, āna la ma nxəddəmš hāda [elle montre le cœur].

« moi je l'ai [l'amour] vécu, j'allais devenir folle. Quand tu as la raison, c'est difficile d'aimer et quand tu aimes, tu ne penses plus avec ton cerveau. Moi non, parce que je l'ai vécu (mot à mot : c'est passé sur moi) avec l'autre, je ne fais pas fonctionner ça [elle montre le cœur] ». (Observation Cheikh, Tanger).

L'amour absolu existe mais il ne peut s'accorder avec l'existence quotidienne :

ma nəkdəbš ʕlīk, kanbġīh, ma ʕammarni tʕarraft ʕla ši wāḥəd bḥālu, ma ʕammarni gult līh kanbġīh, ʕlahəqqaš f-hād ssāʕa ila gulti l-wəld katbġīh, ma bqa la ḥubb, la wālu

« bon, je te mens pas, je l'aime (*kanbġīh*). Je n'ai jamais trouvé quelqu'un comme lui. Je ne lui ai jamais dit que je l'aimais parce qu'en ce moment si on dit à un garçon qu'on l'aime, ça y est, il y a plus rien. » (Observation Cheikh, Tanger).

À côté de cet amour incontrôlé ressenti par l'aimant nous avons l'amour incontrôlé qualifié comme tel par le dehors. Pour ces spectateurs il en ressort que l'absence de domination ou de domestication (« *tsayṭar* ») de ses sentiments place dans une posture de faiblesse visible par les autres et signale que la relation est inégalement dominée. Les filles voyaient très mal ces relations où la dignité – *lkarāma* – sorte d'honneur individuel/personnel était mis à mal et où la préservation de son projet de vie était menacée. L'amour ne peut être une entreprise totalement désintéressée il obéi à la fois à des désirs et des stratégies sociales. Les enquêtées attendent d'un homme stabilité et protection à la fois émotionnelles et financières. Le schéma de l'homme protecteur et pourvoyeur de la femme est très prégnant et ne

supporte pas le scénario inverse[43]. Une femme donnant à un homme perd de sa valeur de la même manière qu'elle l'acquière lorsque le don provient de l'homme[44] :

> *ləmra lli katjuwwuj mʕa rājəl ʕla lflūs māši bḥāl rājəl lli kaytjuwwuj mʕa ləmra ʕla lflūs, ṛāk ʕammrək tatḥassi ra ʕṭāk hāda rrājəl ihtimām wulla…katḥəssi ġīr šāryah wu sāfi, rajel məlli lābās ʕlīh wu kayitjuwwuj mʕa ləmra ma ʕandhaš, hiyya lli katkūn ṭālʕa l-qīma dyālha, fhəmti ? kaykūn bāġiha, ma ṭāməʕš fīha.*
> « la femme qui se marie avec un homme pour l'argent c'est pas comme l'homme qui se marie avec une femme pour l'argent. Tu ne sens aucun intérêt de la part de cet homme. Tu sens que tu l'as juste acheté. Quand l'homme est riche et qu'il se marie avec une femme qui n'a rien, c'est elle qui gagne en valeur. Tu comprends ? Parce qu'il l'aime, il ne veut pas profiter d'elle. » (Observation Cheikh, Tanger).

Une telle relation met en danger puisqu'elle n'assure pas un avenir certain quant au mariage. Il se peut que cette fille soit abandonnée très vite par son amant. Sa trajectoire individuelle s'en trouvera mise à mal. Il est donc nécessaire de désactiver cet état en empêchant l'amour de croître : « *ma nrabbiš lkəbda* »[45].

6. En guise de conclusion

Quels enseignements pouvons-nous tirer à l'issu de cette collecte de matériaux et en regard des discours médiatiques qui tendent à considérer que les Marocains manquent de mots pour parler d'amour ou qu'ils évitent d'en parler? Une première constatation est que nous ne sommes pas parvenus à échapper aux pièges d'une certaine dichotomie entre amour et sexualité, au niveau de l'expression comme à celui des représentations. Une deuxième constatation est que si l'amour se chante depuis fort longtemps au Maroc, il s'agit presque toujours d'un amour-passion, presque toujours décrit ou perçu comme une menace, une source potentielle de perte de soi (au propre comme au figuré) comme le rappellent les récits des jeunes filles de Tanger.

Un point intéressant est le rapport entre le vocabulaire amoureux relevant d'un registre poétique (chanson), celui relevant d'un registre plus quotidien et le type d'amour chanté. Le *malḥūn* a recours à un vocabulaire classicisant (*ʕəšq, ġrām, hwa, ḥubb*) peu utilisé dans la langue courante et décrit un amour-passion qui ne cherche pas à cadrer avec les normes sociétales (amour conjugal). Si ce vocabulaire n'a pas disparu dans la chanson populaire contemporaine, celle-ci a de plus en plus recours

[43] La prégnance de ce schéma ne signifie pas que les femmes n'agissent pas dessus ou qu'elles n'aient aucune *agency*.

[44] Les femmes subvenant elles-mêmes à leur besoin sont aussi très valorisées. La chanteuse marocaine phare de raï, Cheba Maria, en a fait un thème central de ses chansons : « *ḥsen nwəlli célibataire* » (« Il vaut mieux que je reste célibataire ») emboîtant ainsi le pas à la chanteuse féministe Najat Atabou.

[45] Phrase souvent entendue et qu'on retrouve dans une chanson de Cheb Khaled dont le titre est : « *ma nətzəwwəj, ma nrəbbiš l-kəbda* ».

à des termes ou expressions du langage courant comme *ḥmāq* (*kanḥmaq ʕlik*), le verbe *bġa* (*kanbġik*) qui n'a donné aucune forme nominale et l'expression *kanmūt ʕlik* « je meurs pour toi ». Il reste d'ailleurs à étudier depuis quand exactement le verbe *bġa* est entré dans le vocabulaire « poétique ». On le trouve cité dans des proverbes relativement anciens comme ceux relevés par Westermarck au début du XXème siècle :

> *Lli bġāk, bġīh, u-lqalbek xūzu* « celui qui t'aime, aimes-le et de ton cœur rapproches-le » (Iraqi-Sinaceur 1993 : 102).

Mais ce rapprochement avec la langue quotidienne s'accompagne d'un discours plus moralisateur comme nous avons pu le voir dans le cas de la chanson raï.

Quand au domaine de la sexualité, nous la trouvons exprimée soit sous le registre de l'humour plus ou moins allusif (comme dans le cas des énigmes ou des dictons) soit sous le registre de la vanne ou de l'insulte plus ou moins grossière. Dans les récits des jeunes femmes de Tanger, l'évocation du premier rapport sexuel accompli sans consentement assumé et hors lien du mariage tourne principalement autour des notions de « troue », *qətb,* et de « bousiller » *kərfəṣ.* Ces expériences dramatiques n'empêchent cependant pas l'expérience de l'amour et d'une sexualité où plaisir et consentement ont toute leur place. L'observation sur le temps long des histoires d'amour des filles de Tanger, que nous n'avons pas pu présenter ici, le démontre. La phase heureuse de ces histoires se donnant plus à voir qu'à raconter, nous avons souhaités nous focaliser sur l'expression douloureuse, qui, quant à elle, est plus facilement confiée. En outre, présenter ces expériences est une façon d'inviter à l'étude et l'analyse des transformations socio-économiques et, partant, des rapports de genre en milieu urbain marocain. Pour différentes raisons, les jeunes semblent avoir du mal à harmoniser vie amoureuse, vie professionnelle ou intégration et mobilité sociale. Pour les uns l'amour est difficilement compatible avec le développement d'une carrière, pour les autres la crise du mariage crée des disjonctions dans les attentes et pour d'autres encore l'affect devient une ressource et une compétence que l'on peut comptabiliser et qui sert à s'en sortir.

Peut-on alors mesurer les sentiments en soi ? Est-il possible que l'affection ne soit pas autre chose que de l'affection ? C'est ce que nous entrevoyons avec les scènes d'amour urbaines depuis longtemps visibles : couples se prenant par la main, discutant intimement dans des parcs ou dans des cafés, jeunes garçons et jeunes filles se taquinant, parfois corporellement, dans la rue ou s'amusant dans des espaces mixtes tels que les *golf-azur* (salle de billards), la plage etc. Ces scènes douces cohabitent autant qu'elles contrastent, certes, avec celles de la drague outrancière et du harcèlement de rue. Cette thématique grave ne doit pas, toutefois, voiler l'expression de la relation amoureuse apaisée (*nti ʕzīza ʕliyya* ?) qui reste à étudier.

BIBLIOGRAPHIE

Ababou, Farid. 1994. *La poésie orale marocaine: l-Qsîda du malhoun. Thami Mdaghrî (m. 1273,1856). Son époque, sa vie, son œuvre*. Thèse de Doctorat. Aix en Provence: Université de Provence.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled sentiments: honor and pPoetry in a Bedouin society*. Berkeley : University of California Press.

Aït Sabbah, Fatna. 1982. *La Femme dans l'inconscient musulman. Désir et pouvoir*. Paris : La Sycomore.

Andezian, Sossie, 1993. « De l'usage de la dérision dans un rituel de pèlerinage » in F. Colonna & Z. Daoud (eds.), *Être marginal au Maghreb*. 280-300. Paris: CNRS.

Benjelloun, Said. 2008. « Sexe et religion dans les insultes marocaines» in A. Tauzin (ed.), *Insultes, injures et vannes, en France et au Maghreb*, 33-41. Paris: Kerthala.

Bourquia, Rahma. 1996. *Femmes et fécondité*. Casablanca: Afrique-Orient.

Caubet, Dominique. 1992. « Enigmes marocaines de la région de Fès : Eléments d'analyse d'une séance ». *MAS-GELLAS* Nouvelle Série n.4 : 165-199.

Chabach, Amal. 2010. *Le couple arabe au 21ème siècle, mode d'emploi. Les secrets pour une sexualité plus épanouie*. Casablanca : Editions. Succellence.

Chadli, E. M. (ed.) 2008. *Représentation de la femme dans l'imaginaire populaire et le patrimoine oral marocain*. Rabat: Université Mohamed V-Agdal, Faculté des Lettres.

Chebel, Malek. 2006. *Le Kama Sutra arabe. Deux mille ans de littérature érotique dans le monde arabe*. Paris : Pauvert.

Cheikh, Mériam 2009. « Échanges sexuels monétarisés, femmes et féminités au Maroc : une autonomie ambivalente », *Autrepart*, dossier « La fabrique des identités sexuelles » n° 49 : 173-188.

Cheikh, Mériam, 2010. « Les filles qui sortent, les filles qui se font. Attitudes transgressives pour conduites exemplaires », *Alfa*, (à paraître).

Daoudi, B. et Miliani, H. 1996. *L'aventure du raï. Musique et société*. Paris: Seuil (coll. Point- Virgule).

Davis, Susan Schaefer et Douglas Davis. 1989. *Adolescence in a Moroccan town: making social sense*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Davis, P. Hannah. 1992. *Unmarried women and changing conceptions of the self in Sidi Slimane, Morocco.* Thèse de Doctorat. New York: New York University.

De Premare, A. L. 1986. *La tradition orale du Mejdub, récits et quatrains inédits*. Aix en Provence: Edisud.

Dialmy, Abdessamad. 1988. *Sexualité et discours au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient.

Dialmy, Abdessamad. 1999. « Le conte oral: de la supériorité des femmes? », in L. Messaoudi and A. Zouggari (eds.), *Contes et récits. Instruments pédagogiques et produits socioculturels*, 29-47. Kenitra: Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

Dialmy, Abdessamad. 2000. *Jeunesse, sida et Islam au Maroc : les comportements sexuels des Marocains*. Casablanca : Eddif. Casablanca: EDDIF.

Dialmy, Abdessamad. 2002-2003. « Premarital Female Sexuality ». *Al-Raida*, vol. XX, n° 99: 75-83

El-Fasi, Mohammed. 1986-1991. *Maʕlmat al-malḥūn (Encyclopédie du malhoun)*. Rabat, Académie Royale.

El-Maâdini, Selma. 2008. « La figure de la femme dans les quatrains attribués à Sidi Abd Er-Rahman el Mejdub », in E. M. Chadli (ed.), *Représentation de la femme dans l'imaginaire populaire et dans le patrimoine marocain*, 85-106. Rabat: Université Mohamed V, Faculté des Lettres.

El-Zerwâli, Mohamed 2002. « De l'inspiration de l'Encyclopédie », in *La poésie du malhun entre les cultures savante et populaire (en arabe)*, 139-46. Marrakech: Jamaʕiyya Hawat el-Malhûn.

Gagnon, John H. 2008. *Les scripts de la sexualité : essais sur les origines culturelles du désir*. Traduit par Marie-Hélène Bourcier et Alain Giami. 1 vol. Paris: Payot.

Guessous, Fouad. 2008. *Anthologie de la poésie du Melhoun marocain*. Casablanca: Publiday-multidia Press.

Laala Hafdane, Hakima. 2003. *Les femmes marocaines : une société en mouvement*. Paris: Harmattan.

Hernández Corrochano, Elena. 2008. *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*. Madrid: Ed. Cátedra.

Ikidid, Rabea. 2010. "Representations of 'Love' in the Moroccan culture: the case of Chaabi Music". Unpublished *End of Studies Project*, English Department Rabat: University Mohamed V, Agdal (sous la direction de C. Miller).

Iraqui-Sinaceur, Zakia. 1993. « Le recueil de Westermarck et d'autres proverbes marocains ». In R. Bourquia & M. Al-Harras (eds.), *Westermarck et la société marocaine*, 97-108. Rabat: Faculté des Lettres, Université Mohamed V.

Iraqui-Sinaceur, Zakia, 1993 (ed) *Dictionnaire Colin d'arabe dialectal*. Rabat, Dar al-Manahil

Jamaʕiyyat Hawat al-Malḥūn, 2002. *La poésie du malhun entre les cultures savante et populaire (en arabe)*. Marrakech: Jamaʕiyyat Hawat al-Malḥūn.

Jamin, Jean. 1977. *Les lois du silence : essai sur la fonction sociale du secret*. Dossiers africains. Paris: F. Maspero

Jouad, Hassan. 2000. « Le chant melhûn », in M. H. Samrakandi and M. Zagzoule (eds.), *Rihla/Traversée : Musiques du Maroc*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, *Horizons Maghrébins* n° 43 ؛32-45.

Kadiri, Nadia & Berrada, Soumia. 2009. *Manuel d'éducation sexuelle à l'usage des jeunes*. Casablanca : Le Fennec.

Kadiri, Nadia, Alami K & Berra, S.. 2009. *La sexualité au Maroc : point de vue de sexologues femmes*. Revue Sexologies, France, automne 2009.

Lagrange, Frédéric. 2008. *Islam d'interdit, Islam de jouissance*. Paris : Téraèdre.

Massad, Joseph. 2007. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

Mathieu, Jean et P.-H Maury. 2003. *Bousbir : la prostitution dans le Maroc colonial : ethnographie d'un quartier réservé*. Paris: Paris-Méditerranée.

Mernissi, Fatima. 1982. « Virginity and Patriarchy ». *Women's Studies International Forum*, 5, 2 : 183-191.

Mernissi, Fatima. 1986. *L'amour dans les pays musulmans*. Casablanca : Editions Maghrébines, (réédité en 2007, Casablanca : le Fennec).

Monqid, Safaa. 2002. « Les Marocaines et la danse : un espace d'expression » In Deniot J. et als (eds) *Femmes, identités plurielles*. L'Harmattan. Paris: 121-145.

Naamane-Guessous, Soumaya 1990. *Au delà de toute pudeur, la sexualité féminine au Maroc*. Casablanca: Eddif.

Naamane-Guessous, Soumaya. 2005 ; *Les grossesses de la honte*. Casablanca : Le Fennec.

Nasredinne, Ikbal. 2009. "Virginity between honor and dishonor: the present and the past. The case of Rabat and Sale". Unpublished *End of Studies Project*, English Department Rabat: University Mohamed V, Agdal (sous la direction de C. Miller).

Pereira, Christophe. 2010. « Les mots de la sexualité dans l'arabe de Tripoli (Libye): désémantisation, grammaticalisation et innovations linguistiques ». *Année du Maghreb*, 6. mis en ligne le 30 juillet 2010, consulté le 20 novembre 2010. URL : http://anneemaghreb.revues.org/836.

Rausch, Margaret. 2000. *Bodies, boundaries and spirit possession: Moroccan women and the revision of tradition*. Bielefeld [Germany]: Transcript.

Raggoug, Allal. 2000. « Al-ayta: chant du Maroc profond entre musique et histoire », *Horizons Maghrébins* 43 : 16-21.

Raggoug, Allal, 2008. « Le corporel féminin dans la poésie Aïta », in E. M. Chadli (ed.), *Représentation de la femme dans l'imaginaire populaire et dans le patrimoine marocain*, 81-4. Rabat: Université Mohamed V, Faculté des Lettres.

Rguioui, Faiza, 2009. "The use of insults in Morocco; between males and females", Unpublished *End of Studies Project*, English Department, Rabat, University Mohamed V-Agdal (sous la direction de C. Miller).

Rhouni, Raja. 2010. *Secular and Islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi.* Leiden: Brill.

Sadiqi, Fatima. 2003. *Women, gender and language in Morocco*. Leiden-Boston: Brill.

Samrakandi, Mohammed Habib, et Mokhtar Zagzoule (Eds.). 2000. *Rihla/Traversée : musiques du Maroc* Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, Horizons Maghrébins n° 43.

Scelles-Millie, J. and Khelifa, B. 1966. *Les quatrains de Mejdoub le sacarstique, poète maghrébin du XVIe siècle*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Schade-Poulsen, Marc, 1999. *Men and popular music in Algeria: the social significance of raï*. Austin: University of Texas Press.

Soum-Poulayet, Fanny. 2007. *Le corps, la voix, le voile. Cheikhat marocaines.* Paris: CNRS éditions.

Stillman, N. A. 2008. « Injectives et malédictions affectueuses et injurieuses en judeo-arabe marocain », in A. Tauzin (ed.), *Insultes, injures et vannes, en France et au Maghreb*, 11-41. Paris: Kerthala.

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009), pp. 201-216

LE MONDE INTÉRIEUR D'UMM HANI MUWWAQI: POÉSIE, RÉCITS ET ÉNIGMES DANS LE DIALECTE ARABE DE TOLGA (ALGÉRIE)

THE INSIDE WORLD OF UMM HANI MUWWAQI: POETRY, STORIES AND RIDDLES IN THE ARABIC DIALECT OF TOLGA (ALGERIA)

MOHAMED MEOUAK[*]

Abstract

This study is devoted to updating materials in order to highlight certain facts relating to a hypothetical literary tradition in the Arabic dialect of Tolga in Algeria. We collected and transcribed a poem, two stories and five riddles which, all in all, offer a sample of oral literature in female context provided by the memories of our informant Umm^{w} Hāni Muwwāqī. It should be noted finally that the linguistic features of the Arabic dialect of Tolga have not been dealt with herewith, because they will be included in a future survey of other materials being presently collected. Only a few lexical items are here briefly commented upon.

Resumen

Este estudio está dedicado a la puesta al día de materiales que permiten poner de relieve ciertos hechos en relación con una hipotética tradición literaria en árabe dialectal de Tolga en Argelia. Hemos recogido y transcrito un poema, dos historias y cinco enigmas que ofrecen la posibilidad de reflexionar sobre la literatura oral en contexto femenino y a través de las experiencias de nuestra informante Umm^{w} Hāni Muwwāqī. Finalmente, señalamos que los rasgos lingüísticos del árabe de Tolga no han sido tratados porque serán recogidos en un estudio posterior con otros materiales en curso de recopilación. Sólo algunos aspectos léxicos han sido brevemente comentados.

Keywords: oral literature; Arabic dialect of Tolga; poetry; stories; riddles.
Palabras clave: literatura oral; dialecto árabe de Tolga; poesía; historias; enigmas.

1. Introduction[1]

Si les travaux relatifs à la littérature en arabe dialectal connaissent un succès cer-

[*] **Mohamed Meouak is Associate Professor at the University of Cádiz (Spain).
E-mail: *mohamed.meouak@uca.es***

[1] Qu'il me soit permis de remercier vivement ma tante Umm^{w} Hāni Muwwāqī. C'est aussi grâce aux familles Kwīsī à Sidi-Aïssa et Muwwāqī à Tolga que cette étude exploratoire voit le jour. Sans elles, il m'aurait été difficile de m'introduire dans l'univers de mon informatrice.

tain, il n'en va pas de même pour ceux relevant des manifestations littéraires sous forme orale. Plusieurs sont les facteurs qui expliquent une telle situation: la difficulté d'accès aux matériaux, le problème de la transcription des productions orales, les questions relatives à la perte d'informations lors du passage de l'oral à l'écrit, etc.[2] Cela dit, il est possible, malgré ce constat quelque peu pessimiste, de tenter l'expérience à partir de textes en arabe dialectal en version féminine. Ces derniers ont acquis depuis une dizaine d'années une place de choix dans la recherche en dialectologie. Mais, il est cependant utile de rappeler que pour le Maghreb[3] en général et l'Algérie en particulier, il reste encore un énorme travail de terrain, de compilation et de sauvegarde à faire pour qui s'intéresse à ce genre littéraire décliné au féminin et produit en milieu rural. Lorsque nous évoquons le terme « rural », nous faisons bien entendu allusion à un secteur de la société qui a maintenu les traits spécifiques des parlers en vigueur dans les campagnes. Ces traits linguistiques, caractérisés par le faible contact avec les vecteurs de diffusion des modèles urbains, sont par ailleurs connus des spécialistes pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter, et cela même si on observe toujours une carence des recherches sur les dialectes arabes d'Algérie après l'indépendance[4].

Notre travail, encore en phase exploratoire, consiste en une tentative de repérage d'une hypothétique tradition littéraire féminine dans la petite ville de Tolga (Ṭūlqa) et les oasis environnantes (Dūsān, Farfār, Liwā, Mᵊlīlī, Lᵊburğ) situées à environ 400 kms au sud-est d'Alger. Dans une première phase, nous nous sommes attelés à la compilation des matériaux issus de deux enquêtes de terrain, à travers des séances directes et prises de notes, sans enregistrements simultanés[5]. Trois formes narratives ont été prises en compte: poésie, histoires et/ou récits ainsi qu'énigmes et/ou devinettes reflétant plusieurs facettes de la vie quotidienne en milieu rural, mais gravitant autour d'une femme singulière : Ummʷ Hāni Muwwāqī. Outre le fait qu'une attention spécifique devrait être portée aux modes de transmission des données, dans une deuxième phase, nous concentrerons nos efforts sur la transcription intégrale des matériaux ainsi que la traduction française annotée des données diffusées de manière dictée et/ou chantée. Dans un troisième et dernier temps, nous signalerons brièvement quelques points relatifs aux caractères spécifiques des matériaux retenus selon les trois axes suivants : (a) prise en compte du contexte historique et géographique

2 Voir une approche théorique et critique de la notion de « littérature populaire » au prisme d'un supposé antagonisme entre oralité et scripturalité en Algérie dans Colonna, « Questions à propos de la littérature orale », pp. 17-18.

3 Pour le cas de la Tunisie et à titre d'exemple, nous renverrons à la très récente publication de Būkṯīr, *Xamsūn uhzūğa*, pp. 10-16 présentant cinquante chansons en arabe dialectal du village de Sened (gouvernorat de Gafsa) et recueillies principalement en milieu féminin.

4 Il existe bien çà et là des travaux publiés sur des espaces géo-linguistiques algériens spécifiques mais ils sont dans leur grande majorité fondés sur les modèles de la sociolinguistique. À titre purement indicatif du fait de son ancienneté et en prenant en compte les changements opérés dans les modalités de la recherche en dialectologie arabe au cours des vingt dernières années, voir Marçais, « Les parlers arabes », pp. 220-235. D'après deux brèves enquêtes effectuées en 2005 et 2006, il semble que certains traits linguistiques du dialecte arabe de Tolga se retrouvent en partie dans le dialecte arabe de Bū Saʕāda.

5 Pour des raisons inconnues, Ummʷ Hāni Muwwāqī n'a pas souhaité être enregistrée.

de production des textes relevés (histoire de la région, traditions littéraires, us et coutumes en matière de division de la société, etc.) ; (b) littérature orale en prose et en vers : étude du fond et de la forme des matériaux transmis ; la littérature orale féminine est-elle transmise selon des formes spécifiques ? est-il possible de détecter des topiques propres au milieu féminin ? ; est-il possible de voir un changement et une évolution dans les thèmes centraux des matériaux littéraires ? ; quels sont les modes d'approximation des femmes-conteuses envers le monde masculin ? (c) examen des différents registres linguistiques utilisés dans la transmission des données (champs sémantiques et variations lexicales ; interjections ; rythmes ; etc.). Avertissons dès à présent le lecteur que les aspects linguistiques ne seront pas appréhendés ici car ils feront l'objet d'une publication plus détaillée dans un futur proche.

2. Présentation des matériaux

Indiquons d'emblée que le travail présenté ici appartient à un projet de recherche précis et ponctuel qui s'intéresse aux faits littéraires et linguistiques d'une région donnée, à savoir les oasis de Tolga (Algérie) entre le milieu du XIXe siècle et le début du XXIe siècle. Pour ces raisons, il est nécessaire de signaler que nos enquêtes se sont réalisées avec une constante préoccupation pour le fond socio-historique dans la mesure où nous croyons que seul le contexte des faits, dans le temps et l'espace, serait capable de restituer correctement les matériaux mis au jour. En ce qui concerne les sources d'information, indiquons que les choses ont été dans un premier temps difficiles et qu'après une longue période de négociations avec certaines « candidates », il a été impossible de trouver une informatrice susceptible de fournir des renseignements pour divers motifs: mélanges fréquents avec d'autres langues (arabe standard, dialecte, français), très faible connaissance des traditions de la région, etc. Finalement, et après quelques péripéties, indiquons que c'est Umm^w Hāni Muwwāqī, âgée de 72 ans, qui fournirait, dans la mesure de ses moyens, les informations recherchées notamment pour ce qui avait trait aux domaines de la vie quotidienne et de sa propre vie.

Notre informatrice a vécu la plus grande partie de son existence dans la région de Tolga, avec parfois quelques brefs séjours dans l'Algérois et, depuis dix ans environ, des voyages à La Mecque pour les besoins du « petit pèlerinage » (*lʕumra*) mais aussi pour « changer d'air » comme elle aime à le dire. Du fait de l'âge d'Umm^w Hāni Muwwāqī, il est évident que les données fournies sont tributaires de son histoire et de son expérience: la majorité des matériaux offerts appartient bien au monde rural et correspond à une période de son existence qui va de la fin des années 1960 jusqu'au milieu des années 1990. Mais cela ne veut pas dire que, de temps à autre, elle n'évoque pas des faits antérieurs ou postérieurs à la période signalée.

La poésie, parsemée de balises biographiques, constitue un apport considérable des matériaux souvent recueillis à la volée. Le poème présenté ici a été recueilli et transcrit au mois de mai 2009. Il est consacré à un membre important de sa famille puisqu'il s'agit de son frère Qaddūr, héros de la guerre de libération. Dans la partie suivante, consacrée à des histoires et/ou récits (*ḥkāyāt*) de la vie quotidienne, le lecteur observera, entre autres points, la sobritété de l'exposition. Les deux *ḥkayāt* recueillies pour les besoins de cette étude sont principalement liées à la vie quotidienne de la femme rurale à Tolga. Elles mettent en relief des événements sou-

vent anciens en étroite relation avec des activités quotidiennes et elles fournissent, bien entendu, quelques états d'âme intéressants qui permettent de comprendre jusqu'à un certain point le monde intérieur d'Umm^{w} Hāni Muwwāqī. Enfin, dans un dernier volet, nous avons transcrit cinq énigmes et/ou devinettes (*mḥəğiyyāt*). Ces pièces brèves, que l'on range parfois dans la catégorie des « structures figées », appartiennent à un genre fondamental de la littérature maghrébine en arabe dialectal[6]. Mais cela dit, on doit rappeler l'état d'abandon de ce champ de la production langagière qui n'a pas suscité un véritable intérêt de la linguistique, l'ethnolinguistique ou la sociolinguistique. Nous aurons l'occasion, dans le dernier mouvement de cette étude, de revenir sur cette problématique qui représente un pan important du patrimoine littéraire en arabe dialectal.

3. Une poésie colorée d'éléments biographiques

Le genre poétique en arabe dialectal tel qu'il existe dans la région de Biskra est relativement développé dans les zones rurales mais aussi dans certains cercles urbains[7]. La longue pièce poétique présentée a été improvisée au mois de mai 2009 par Umm^{w} Hāni Muwwāqī. Du fait du contexte historique renvoyant à la guerre d'Algérie, le protagoniste est bien entendu assimilé à une espèce de héros local car nous savons qu'il avait été le protagoniste d'une geste guerrière, semble-t-il, bien connue des gens de Tolga et ses environs. Nous allons donc prendre connaissance du poème en l'honneur de Qaddūr, frère de notre informatrice[8] :

1) *ṛani štit nšūfu fi ləbsat laḥṛāṛ*
1) J'ai envie de le voir avec la tenue des courageux
2) *fi darğət mᵊʕalləm nağma wulla qəbṭān*[9]
2) D'un échelon de patron gradé ou bien de capitaine
3) *nāgəl slāḥ dzīrī mā hu ši l istiʕmāṛ*
3) Et dans sa main, une arme algérienne et non celle du colonisateur
4) *fi lxəẓra yərhabni ləgrād mʕa šarṭān*
4) Avec son regard qui me fait peur par son grade[10] de policier
5) *naḥlaf lək b ism rwāyəg uxayyək yā mahniyya mā yaʕya fi dāṛ*
5) Je te jure au nom des Rwāyəg[11], ton frère, ô Mahniyya[12], tôt ou tard, sera à la

[6] Sur les questions relatives aux devinettes et aux énigmes en contexte arabe dialectal, voir les commentaires de Chyet, « 'A thing the size of your palm' », pp. 267-270 ainsi que les observations de Youssi, « Sémiologie culturelle des structures figées », pp. 168-169 pour le cas du Maroc et celles d'Ould Mohamed-Baba, « Estudio de algunas expresiones fijas », pp. 135-136 pour la Mauritanie.

[7] Si le genre en question est très en vogue dans la zone de Biskra, on compte également de nombreuses productions dans d'autres régions d'Algérie. Voir par exemple Belhalfaoui, « Khaîra es-Sebsajiyya », pp. 24-27 sur trois pièces poétiques composées par la célèbre poétesse Xayra connue dans la région de Mostaganem vers les années 1930.

[8] Les mots et les passages entre crochets ([]), absents des textes recueillis, sont incrustés dans les traductions afin de fournir une meilleure compréhension de lecture.

[9] On reconnaît ici l'arabisation du mot français « capitaine » en *qəbṭān*.

[10] Avec le terme *ləgrād*, on aura reconnu l'arabisation du mot français « le grade ».

maison
6) *lbarəḥ šəft mᵊnāma ṯabətha yā karīm*[13]
6) Hier, j'ai fait un rêve, que celui-ci soit vrai ô Noble
7) *šəft uxayyi*[14] *ğāni fi usafət lhāf ḥṛīṛ*
7) J'ai vu mon frère qui venait à moi habillé de soie
8) *wa šəlquma kəḥla wa tgūli rīš ḍlim*
8) Avec sa moustache qu'on dirait des plumes noires
9) *wi yğāhəd wi yrawwəḥ wa ndīru lu ʕarsayn*
9) Il combattra et il reviendra, et on lui fera deux fêtes
10) *uxayyək yā mahniyya mā yaʕya fi dīṛ*
10) Ton frêre, ô Mahniyya, tôt ou tard sera à la maison
11) *yā rabbi yā rabbi yā ʕāli lagdəṛ wa ntāya lli tʕalləm wa tğīb ləxbāṛ*
11) Ô mon Dieu, ô mon Dieu, au grand respect, toi seul sait et me donne des nouvelles
12) *tğīb li xbāṛ uxayyi ğğundi lməḥṛāṛ*
12) Tu me donnes des nouvelles de mon frère, le courageux combattant
13) *rabbi ṭlabtək ṭalba ma ṯṯəbbət haḏ lqawl*
13) De mon Dieu, je te demande que ces propos soient vrais
14) *b ğāh ṣṣaḥāba wa ṭ ṭāyab w lmaqbūl*
14) Au nom des *ṣaḥāba*[15]et du pieux et de celui que tu acceptes
15) *tanṣar rᵊğāl ṯṯawra tsalləkhum mal laxbūl*
15) Que les combattants de la guerre auront la gloire, et tu leur éviteras les complications
16) *lli qāmu bi Buzəkra bi faḍəl Lᵊʕmūr*
16) Ceux qui combattent à Buzəkra au nom des *Lᵊʕmūr*[16]
17) *yā rabbi ṭlabtək ṭalba yā rabb ma tanṣəṛhum, haḏa ğay lmanṣūr*
17) Ô mon Dieu, je te demande un voeu, ô Dieu donne leur le triomphe, c'est une armée victorieuse
18) *mā kān mən yəḥmalhum wa lā ṭayāṛa dūṛ*
18) Que personne ne les attrape ni aucun avion ne tourne
19) *barakat Muḥammad wa quwwat lᵊqlūb*
19) Avec la bénédiction de Muḥammad et la force de leurs coeurs
20) *ṛāhum*[17] *ʕagbū mənna wa tgūli qim ğrād*

---

[11] Les Rwāyəg sont une famille importante de la région de Biskra – Tolga. Ils sont connus surtout pour être les responsables spirituels et matériels d'une *zāwiya* qui voit converger vers elle de nombreux fidèles venus de différentes régions voisines. Signalons également que des membres de la famille Rwāyəg sont unis aux Mawāwiqa à travers des alliances matrimoniales.

[12] Il s'agit d'un diminutif d'Ummʷ Hāni Muwwāqī.

[13] Il s'agit d'une référence à Dieu.

[14] Le mot *uxayyi* n'est autre qu'une forme diminutive de *xuya* = « mon frère ». Ce type de diminutifs est très courant à Tolga.

[15] Référence classique aux compagnons du Prophète de l'Islam.

[16] La famille des *Lᵊʕmūr* est un important lignage religieux dont le saint fondateur est toujours vénéré dans les oasis de Biskra.

20) Ils sont passés par là et on dirait un tas de sauterelles
21) *yā rabbi ma təxǧalhum bīn ššəʕba w lwād*
21) Ô mon Dieu ne les égare pas entre le ravin et la rivière
22) *takulhum ǧahənnama, yəddihum wād lwīl* [18]
22) Que l'enfer les dévore et que la rivière du malheur les emporte
23) *Aḷḷah yənṣaṛ lᵊxawa mən Buzəkra lᵊKḥayl*
23) Dieu donne la victoire à nos frères de Buzəkra jusqu'à Kḥayl[19]
24) *kūn*[20]*yəšti ləḥnīn wa yǧīni fi lḥīn*
24) S'Il, l'affectueux[21], le veut alors il me [re]viendra vite
25) *nʕəšū maǧmūlin fi xyaṛ əlləmma*
25) On sera ensemble dans une ambiance agréable
26) *mā hu i xabiṯ ǧundi mən lǧənna*
26) Il n'est pas maudit mais c'est un combattant du paradis
27) *wa kān yəšti lᵊqahāṛ w yǧīni fi l kaṛ*
27) S'Il le veut, il viendra à moi par le car[22]
28) *wa yəʕši fi ddāṛ, wa nᵊšūfu bi ʕyani*
28) Et je serai à la maison et je verrai avec mes yeux
29) *yḥadaṯni bᵊlli kān ʕla ḥaṛb labṭāl*
29) Il me racontera tout sur la guerre des héros
30) *yəqra li ǧurnān fiṣaḥ lisāni*
30) Il lira ses nouvelles[23] et je saurai tout
31) *barakət raməḍān wa ḥrūf l Qurʔān*
31) Avec la bénédiction de *raməḍān* et les lettres du Coran
32) *wa ǧwāmaʕ laslam qalbi fi tašwīš*
32) Et les mosquées des Musulmans, mon coeur est inquiet
33) *wa ṭṭāyar bi rrīš b xabṛu mā ǧāniš*
33) L'oiseau qui vole ne m'a pas ramené de ses nouvelles
34) *gālu li fi lḥyāt wa faṛḥū yā lᵊbnāt*
34) Ils m'ont dit qu'il était en vie et soyez heureuses les filles
35) *wa xalfu llabsāt wa dīrū lḥənna*
35) Et habillez-vous bien et mettez du hénné
36) *mā hu i xabīṯ ǧundi məl ǧǧənna*
36) Il n'est pas maudit mais c'est un combattant du paradis.

4. Récits et histoires (*ḥkāyāt*) de la vie quotidienne

Les matériaux présentés dans les lignes suivantes, recueillis et transcrits au mois

---

[17] Dans ce contexte, *ṛāhum* se rapporte aux soldats français.

[18] Expression imagée signifiant aussi « qu'ils périssent ». Voir Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français*, p. 1087.

[19] Buzəkra et Kḥayl sont deux villages situés dans la région de Biskra.

[20] Dans ce cas, *kūn* est un équivalent de *lūkān*.

[21] « Il » et « l'affectueux » sont deux termes renvoyant à Dieu.

[22] Avec le terme *kaṛ*, on comprend qu'il s'agit de l'arabisation du mot français « car ».

[23] Avec le mot *ǧurnān*, on reconnaît l'arabisation du terme français « journal », dans le sens de « nouvelles ».

de mai 2009, pourraient parfaitement relevés du genre « contique » et pour preuve Umm^{w} Hāni Muwwāqī s'est comportée en véritable conteuse d'un point de vue de la pratique du discours oral. Il est bien connu que si le conte existe partout, il est cependant vrai qu'il diffère dans ses modalités. À travers ses pratiques du conte et l'impact des séances durant lesquelles elle offre récits et histoires, notre informatrice contribue sans nul doute à la préservation d'un savoir traditionnel et à la mise en oeuvre de valeurs communes participant d'une mémoire collective. Mais si le conte permet de pénétrer dans un monde à la fois ludique et imaginaire, les souvenirs narrés par Umm^{w} Hāni Muwwāqī sont bien réels et, tel que nous l'avons dit plus haut, ils se réfèrent à des étapes précises de sa vie et renvoient à des espaces spécifiques de son vécu à la fois intérieur et extérieur[24].

S'il existe bien une tradition ancrée depuis longtemps de conteurs professionnels dans le Maghreb, nous pourrions dire qu'Umm^{w} Hāni Muwwāqī s'inscrit dans le groupe des conteurs amateurs. Mais qui sont-ils ? Même s'ils disposent de facultés semblables que les conteurs professionnels, ils évoluent de manière différente. À l'inverse des premiers, qui font un métier de leur talent et qui sont en général rattachés à un maître lorsqu'ils ont cessé d'être disciples, les conteurs amateurs ne dépendent de personne. Ils content pour le plaisir dans le sens où ils ne font pas de cette activité un métier, et de ce fait, ils évoluent sans attendre aucune rémunération pour leur prestation. Ils se produisent souvent le soir, après une journée de travail, dans des cercles privés ou intimistes où chacun peut intervenir à condition toutefois de bien respecter le protocole de distribution de la parole. Dans le cas spécifique d'Umm^{w} Hāni Muwwāqī, signalons que le cercle est très réduit, comptant trois ou quatre personnes, et qu'il est exclusivement féminin[25]. Les conteurs amateurs ne sont spécialistes d'un registre particulier de la tradition orale mais ils pratiquent plusieurs genres, souvent avec une égale habileté : contes, fables, épopées, proverbes, énigmes et devinettes.

Les deux récits offerts dans les lignes suivantes permettent d'introduire le lecteur dans un univers profondément rural où les faits vécus par Umm^{w} Hāni Muwwāqī côtoient ses états d'âme. La trame principale des deux histoires est constituée par l'évocation d'un passé vécu à la fois dans la solitude et parfois en compagnie de gens, au rythme de souvenirs du mari absent puis présent, et d'une existence quotidienne chargée d'émotions[26] :

A. « Umm^{w} Hāni Muwwāqī et les tâches domestiques »
waḥd ənnhāṛ ššayəb fī Franṣā w qʕədat āna w lbānit

---

[24] Sur ces modalités, voir par exemple Belhandouz-Gadiri, Boualem, Djaouti, « Structuration de l'espace du conte », pp. 267-268.

[25] Afin de se faire une idée du conte et de la narration en arabe dialectal algérien, on verra la présentation de nombreux matériaux dans Hadj Sadok & Boucherit, « Contes et petites histoires d'Algérie. Première partie », pp. 113-116 et Boucherit & Hadj Sadok, « Contes et petites histoires d'Algérie. Deuxième partie », pp. 114-115. Précisons que ces textes avaient été recueillis par Mohamed Hadj Sadok dans la région de ʕAyn ad-Dafla, dans l'ouest algérien, au cours des années 1930.

[26] Indiquons que les questions ont été posées pour faciliter le déroulement de la séance de remémoration des souvenirs d'Umm^{w} Hāni Muwwāqī.

Une fois, le vieux était en France et j'étais seule avec les filles.
ṛāhum rāgdīn fī ssədda f ssṭaḥ w āna qāʕda nʕəss fīhum
Elles dormaient sur la terrasse et je les surveillais.
lqabbāṛ w yʕud nxal qād yṭīḥ ṭūl, w ddāṛ qay [27] *ṭūb w ṭīn*
[Il y avait] du vent de sable qui faisait presque tomber les palmiers, et la maison était faite seulement de brique et d'argile.
Question: *xallāhumlak sqāṛ ?*
Te les avait-t-il laissé encore petites ?
Réponse: *xallāhum qay sqāṛ ihīh; huma rāgdīn w āna qaʕda hak nʕəss fihum nyəṭlaʕ nnhāṛ*
Il les avait laissé encore petites, c'est vrai; elles dormaient et je les surveillais jusqu'au levée du jour.
Question: *xallālak bāš twəklīhum w tšarbīhum ?*
T'avait-il laissé [de l'argent] pour leur donner à manger et à boire ?
Réponse: *mā ʕadū mā xallālī, xallālī qays qays; yā ṛāğəl ğğnān mā kānəš mən yʕəss fih wulla ydīr lu ssāgya; nragəddhum w nfarmi* [28] *lbāb w ndīr lməftāḥ fi ʕabbūnī w nrūḥ yğī gədd mənna l Ṛasūṭa; ngəlab ssāgya, nğībhā mən ğğnān w nəbqa wāgfa ʕlīhā*
Il ne m'a pas laissé grand chose; il a laissé juste, juste; alors monsieur, il n'y avait personne pour surveiller le champ ou bien l'arroser; je les endore, je ferme la porte, je mets la clé dans ma poitrine et je vais d'ici jusqu'à Ṛasūṭa[29]; je détourne l'arrosage, je l'amène d'un autre champ et je reste debout pour le surveiller.
Question: *ssāgya kānət bi ddāla ?*
Vous arrosez à tour de rôle ?
Réponse: *ha bi ddāla, nrağəʕhā l ğnān w nəsgī bi lḥawḍ bi nnəxla bi nnəxla; āna nšūf lḥawḍ ʕād lahna bi lma w āna ngəlab lluxra, ngəlab lluxra w ndīr lluxra, w āna nəsgī nyəṭlaʕ nnhāṛ*
Oui, chacun à son tour; je la remets sur notre champ et je l'arrose palmier à palmier; quand je vois que le palmier est plein d'eau, je [me] détourne et passe à l'autre et ainsi j'arrose jusqu'au levée du jour.
Question: *ssāgya ddīriha nhāṛ bəʕd nhāṛ wulla kīfāh ?*
Vous arrosez un jour oui, un jour non, ou bien comment faites-vous ?
Réponse: *aha ! ndīrhā f ğğəmʕa maṛtīn fi sbuʕ*
Non ! Au total, j'arrose deux fois par semaine.

B. « Umm^w Hāni Muwwāqī et le travail au champ »

---

[27] Le mot *qay* (= « seulement ») est un adverbe souvent utilisé dans le dialecte arabe de la région de Tolga. On le rencontre parfois en usage dans la zone de Sidi-Aïssa, à 230 kms en direction nord-ouest.

[28] Avec le mot *nfarmi*, on aura reconnu le verbe français « fermer » conjugué à la première personne du singulier au présent de l'indicatif.

[29] Nom d'un quartier de Tolga situé dans la zone nord de la ville et qui est considéré aujourd'hui comme lieu de résidence des classes moyennes. Mais il y a une vingtaine d'années, cette partie de la ville était encore parsemée de champs de palmiers, de vergers et de petits jardins.

1) *maṛṛa ššayəb hnā mūš fī Fransa w ǧa gad yrūḥ lləbdaʕ* [30]
1) Une fois, le vieux était là et non pas en France mais il voulait aller au champ.
2) *ləbdaʕ ntāʕna baṛṛāni rāḥ qad yəsgī*
2) Notre champ se trouve à l'extérieur et il s'y est rendu pour l'arroser.
3) *gāl lī ndīr ssāgya w nžī, hnā yǧī hnā yǧī ...*
3) Il m'a dit qu'il va l'arroser et revenir, maintenant il revient, maintenant il revient.
4) *ʕagbət ttmanya ntāʕ llīl ... əttəsʕa ... lʕašṛa ... lʔḥdaš ašūmī* [31] *ṛṛāǧəl kəšma ṣārlu*
4) Huit heures du soir sont passées ... neuf heures ... dix heures ... onze heures, ô mon Dieu, au monsieur [il] a dû lui arriver quelque chose.
5) *ṭayabt laʕšā, dart baṛbūša* [32] *w raggədt lbānit w sakkəṛt ʕlihum lbāb ntāʕ lbīt*
5) J'ai préparé le dîner, j'ai fait du couscous, j'ai endormi les filles et j'ai fermé la porte de la chambre.
6) *qay bīt waḥda kānət ʕandnā, farmīt* [33] *ʕlīhum bāb lbīt w zadt lbāb lbaṛṛāni, farmītu fi l līl ʕla saʕtīn ntāʕ l līl*
6) On n'avait qu'une seule chambre; j'ai fermé la porte de la chambre et aussi la porte de l'extérieur; quand je l'ai fermé, il était deux heures du matin.
7) *w xḏayt ṭṭrīg ṭaf ṭaf* [34]*, w ʕgabt ʕla ǧǧəbāna waḥdī uṣalt, guli, ʕādat ssaʕtīn w ši l fəraḫ ma ṭlagaytəš bīh*
7) Je me suis vite mise en route, je suis passée par le cimetière toute seule et je suis arrivée, tu peux le dire, à deux heures passées [du matin] et je n'ai même pas rencontré un oiseau.
8) *ṭaf ṭaf nwəṣalt nalgāh mfarmī lbāb*
8) Je suis vite arrivée et j'ai trouvé la porte fermée.
9) *ṭabṭabt ʕlīh lbāb gāl lī: manhu ? Gutlu: āna, gutlu: əmmālak ? gāl lī : nti w mən ǧītī ? Gutlu: waḥdi, kīfāh ǧītī waḥdak ? gutlu: ǧīt waḥdī* !
9) J'ai frappé à la porte et il m'a dit: « qui est-ce ? »; je lui ai répondu: « qu'est-ce que tu as ? »; il m'a dit: « avec qui es-tu venue ? »; je lui ai répondu: « toute seule »; « comment es-tu venue toute seule ? »; je lui ai répondu: « je suis venue toute seule ! ».
10) *a ṛāǧəl kūrāǧ* [35] *āna mā nxāfš*
10) Ô monsieur, courage, moi je n'ai pas peur.
11) *ḥəll lī lbāb, nalgāh dāyər laʕwāfī wa g^{w}ʕad yasxun w ssāgya taǧrī*

---

[30] Le terme *ləbdaʕ* comme équivalent de « champ de palmiers » est spécifique à la région des Zibans.

[31] Autre interjection très courante dans la région de Tolga, *ašūmī* serait l'équivalent de « Ô mon Dieu ! ». Dans un autre contexte le mot *ašūmī* peut avoir les connations de « c'est sûr ! », « c'est pas vrai ! », « ça alors ! » que l'on peut, avec précaution, comparer aux expressions algéroises suivantes: *ma kānš mənha* et *w ḷḷāh ġir ṣəḥḥ*. Cela dit le terme *ašūmī* est aussi employé dans le sud tunisien avec la même acception (communication personnelle de Mohamed Hassen, Tunis, 26-XI-2010).

[32] Il sagit d'un type de couscous fait de gros grains très prisé dans la région de Biskra. Voir Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français*, pp. 40-41.

[33] Avec le terme *farmīt*, on aura compris qu'il s'agit de l'arabisation du verbe français « fermer » conjugué à la première personne du singulier au passé composé.

[34] *ṭaf ṭaf* est une interjection rendant compte de la rapidité d'exécution des choses.

[35] Avec le terme *kūrāǧ*, on aura reconnu l'arabisation du mot français « courage ».

11) Il m'a ouvert la porte, je l'ai trouvé en train de se réchauffer devant le feu et la seguia en marche.
12) *w gʕadət āna w yāh nkəməlna ssagay w səkkarna lbayt w ṛağəʕna l dāṛ*
12) Je suis restée avec lui jusqu'au moment où nous avons fini l'arrosage, nous avons fermé la porte et nous sommes rentrés à la maison.

5. Énigmes et devinettes

Le genre littéraire consacré à l'énigme et la devinette représente au sein de la littérature orale une modalité spécifique et bien distinguée par sa définition, son contenu, sa structure, sa fonction et son mode d'utilisation. En règle générale, on caractérise le genre par son aspect ludique en tant que jeu langagier ou encore exercice à dominante récréative et aussi compétitive. En outre, les énigmes et les devinettes contiennent les caractéristiques d'un système pourvu de mécanismes internes précis et de règles de fonctionnement rigoureux. Elle présente souvent une structure binaire, en ce qu'elle constitue un balancement entre deux termes de construction inégale. Le premier est une proposition de définition qui apparaît sous la forme d'un énoncé interrogatif indirect, faisant allusion à un objet non exprimé. Le second constitue la réponse ou la solution de l'énigme et se manifeste généralement sous la forme d'un mot ou d'un syntagme nominal[36].

Grosso modo, nous pouvons dire qu'entre la formule de l'énigme et la solution, il existe un lien logique de type sémantique et référentiel, mais en aucun cas de manière arbitraire. En fait, l'enjeu consiste à rétablir de mémoire ce lien par un exercice d'analogies, en mettant à contribution des indications encodées par les systèmes syntaxique, lexicologique et rhétorique de l'énigme soumis à examen. Selon la recherche linguistique actuelle, on peut dire que la « grammaire » des devinettes tourne autour de cinq points principaux : la syntaxe, la sémantique/le lexique, la rhétorique, la pratique et la culture. Les énigmes sont en effet un fait culturel dont les contradictions et les oppositions confortent leur rôle actif dans la socialisation, l'identification et la solidarité parmi les groupes[37].

Le modeste échantillon que nous donnons rappelera sans aucun doute aux amateurs de devinettes d'autres versions de celles-ci. Les cinq exemples proposés ont été relevés en fin de session de récitation et d'improvisation des autres matériaux en mai 2009 puis revus durant l'été 2010. Selon notre informatrice, ces pièces ont été données dans le but de se détendre et de rendre l'atmosphère encore plus ludique. Il est à noter qu'au moment de déclamer ces petits textes, elle nous a fait comprendre que ces énigmes n'étaient pas forcément très originales ou typiques de la région de Tolga. De fait, elle a indiqué clairement qu'il pouvait y avoir d'autres versions de celles-ci dans l'Algérois, l'Oranie, les Hauts-Plateaux, l'Aurès ou le grand Sud. Cela dit, Umm^{w} Hāni Muwwāqī a insisté sur le fait que les exemples donnés avaient été expressément empruntés au monde végétal car selon elle, c'est ce même monde qui est à la fois source de nourritures, source de maladies et responsable de la mort, iné-

[36] Voir quelques éléments d'appréciation dans Chyet, « 'A thing the size of your palm' », pp. 290-291 et Guella, « Énigmes en contexte algérien », pp. 332-334.
[37] Sur ces points, voir par exemple El Moujahid, « Littérature orale et compétence culturelle », pp. 118-119 et Guella, « Énigmes en contexte algérien », pp. 334-335.

vitable.

Énigme nº 1[38] :
texte arabe :
l smar w l byaḍ
daxlū f l gəllta yʕūmū
l byaḍ tbadəl lūnuh
w l smar g^{w}*ʕad b lūnuh*

traduction française :
« Le brun et le blanc
sont entrés se baigner dans la mare,
le blanc a changé de couleur
et le brun a gardé sa couleur ».

Solution de l'énigme : **le café et le sucre**. Le brun = le café; le blanc = le sucre et la mare = la tasse remplie de café.

Énigme nº 2[39] :
texte arabe :
b yəddī ğbədtu sakkīn
min bʕīd lāh diyah
lūkān yğiyū nnās l ġarb w l šarq
mā yradūh li ğwāh

traduction française :
« Avec ma main, j'ai tiré un poignard
de loin, il a lancé son éclat,
si les gens viennent de l'ouest et de l'est,
ils ne pourront pas le remettre dans son étui ».

Solution de l'énigme : **le lait**. Le poignard = le jet de lait qu'on vient de collecter; l'étui = la mamelle. L'éclat du jet de lait est comparé avec la brillance du poignard que personne ne peut remettre dans son étui.

Énigme nº 3[40] :
texte arabe :
šīxna l kbīr
w mən raqbuh xānqīnuh

---

[38] Voir Giacobetti, *Recueil d'énigmes arabes populaires*, nos 369, 370 avec quelques variantes dans l'énoncé de l'énigme du « café ».
[39] Voir Giacobetti, *Recueil d'énigmes arabes populaires*, nº 363 avec quelques variantes dans l'énoncé de l'énigme du « lait ».
[40] Voir Giacobetti, *Recueil d'énigmes arabes populaires*, nº 353 avec quelques variantes dans l'énoncé de l'énigme du « plat de couscous ».

xadmū mahnayāt l azfār
w li siyādhum baʕtīnuh

traduction française :
« Notre cheikh est vieux,
et on le tient par le cou;
celles aux ongles teints au henné l'ont préparé,
et l'ont envoyé à leurs maîtres ».

Solution de l'énigme : **le plat de couscous**. Le cou = le pied du plat en bois; celles aux ongles teints au henné = les cuisinières et les maîtres = les invités.

Énigme nº 4 :
texte arabe :
nāgətnā l bārka
w l mənǧal ḥakākha
lḥamha uṣal kull l blād
w hiya mā zālət bārka

traduction française :
« Notre chamelle est agenouillée
et la faucille dentée est en train de la gratter,
sa viande est arrivée dans tous les pays,
pourtant elle est encore agenouillée ».

Solution de l'énigme : **le palmier-dattier**. La chamelle = le palmier; gratter = on scie les régimes de dattes du palmier avec une faucille dentée et la viande = les dattes[41].

Énigme nº 5[42] :
texte arabe :
azrəg ki ššəǧra
w akḥal ki nnəmla
w aḥmar ki ddəm
w bnīn ki ssukkar

traduction française :
« Vert comme la prairie,
noir comme le café,
rouge comme le sang,
doux comme le miel ».

---

[41] Sur le lexique des dattes dans la région de Tolga, voir Meouak, « Le vocabulaire des dattes à Tolga (Biskra) », à paraître.
[42] Voir par exemple Giacobetti, *Recueil d'énigmes arabes populaires*, nº 92 avec des variantes dans l'énoncé de l'énigme; Roth, « La particule *yā* comme opérateur stylistique dans quelques énigmes arabes maghrébines », pp. 217-218.

Solution de l'énigme : **la pastèque aux pépins noirs**. Vert = peau de la pastèque; noir = couleur des pépins; rouge = couleur de la chaire de la pastèque et doux = aussi doux que le miel[43].

6. Umm^w Hāni Muwwāqī ou l'art de conter une vie

Au terme de ce voyage au centre du « monde intérieur » d'Umm^w Hāni Muwwāqī, il serait utile de reprendre les données de base dans une brève discussion d'ensemble. Pour les besoins de la réflexion suggérée par les trois types de matériaux offerts (poésie, récits/histoires et énigmes/devinettes), nous prendrons principalement en considération les aspects littéraires et biographiques laissant de côté les questions purement linguistiques. Ces dernières, ainsi que nous l'avons signalé au début de cette étude, seront exposées en détail dans un travail en préparation.

Il n'est pas étonnant, à notre sens, qu'Umm^w Hāni Muwwāqī ait d'abord opté pour nous offrir quelques informations biographiques à travers la poésie. Conter des faits relevant d'une vie sous une forme poétique est comme une sorte de pari proposé par le/la poète, qu'il soit amateur ou non. Et là, Umm^w Hāni Muwwāqī saisit l'opportunité qui lui est donnée pour montrer ses talents d'improvisation mais aussi ses connaissances mises au service d'une histoire qui n'est autre que la sienne. Peu importe si le rythme et la rime ne sont pas au point car l'objectif poursuivi par notre protagoniste est de raconter une tranche de vie. Il est donc évident que l'aspect autobiographique occupe une place centrale et il semble que nous sommes confrontés à un genre poétique, qui même s'il est peu élaboré, relève bien d'une sorte de littérature orale développée en contexte rural. Cette littérature est déclinée au féminin et elle utilise quelques références typiques de son milieu. On peut signaler comme exemple le fait qu'elle est telle la femme restée à la maison alors que l'homme, même s'il s'agit ici de son frère, sert une noble cause à l'extérieur. Son frère représente pour elle une sorte de miroir car il est devenu un héros de la guerre de libération nationale et on souhaite, sinon lui ressembler, être proche de lui en pensées et en gestes. Dans ce dernier exemple, il y a comme un effet de mimésis, de reflet et d'identification à son frère Qaddūr.

Les deux textes fournis plus haut, nous donne matière à réfléchir sur différentes questions liées à la forme et la structure comme au fond des principaux faits qui parsèment les récits. Ces faits sont bien entendu autobiographiques et ils répondent à une dynamique à la fois intérieure et extérieure. Rappelons ici que la transmission des deux histoires n'a pas été préparée mais elle s'est faite avec le profond désir de communiquer et partager des états d'âme sur un passé complexe et chargé d'images.

---

[43] Voir également une analyse détaillée de divers énoncés de l'énigme du « pastèque aux pépins noirs » dans Bréteau & Roth, « Art, jeu et cognition », pp. 224-234. Dans une variante de l'énigme relevée dans la région de Bū Saʕāda, Bensalah, « Approche rythmique de quelques devinettes », p. 259 signale, entre autres faits, la perte de la voyelle *ā* du féminin: *dārnā xaḍra/* « notre maison est verte », *w məftāḥha ḥədīd/*« et sa clé est en métal », *mən dāxəl ḥamra/*« à l'intérieur, elle est rouge », *w ğnūdha ʕəbīd/*« et ses soldats sont des esclaves (noirs) ». Déjà Hamidou, « Devinettes populaires de Tlemcen », nº 67, p. 371 avait donné une traduction française de la devinette telle qu'elle était connue à Tlemcen: « C'est une maison que les nègres seuls occupent; et elle ne s'ouvre qu'à l'aide du fer ».

Il est possible de dégager quelques éléments relatifs au genre autobiographique qui apparaissent plus ou moins clairement dans les histoires. Dans les *ḥkāyāt* d'Umm[w] Hāni Muwwāqī, on relève quatre catégories différentes susceptibles de fournir une définition de ce qu'on appelle le « pacte autobiographique »[44]. Celles-ci sont la forme du langage avec un usage des genres récit et prose (cet usage est absent ou presque chez notre informatrice) ; le sujet traité doit être celui d'une vie individuelle et l'histoire d'une personnalité (les faits confirmant ces deux points sont présents chez Umm[w] Hāni Muwwāqī) ; la situation de l'auteur requiert que l'identité de celle-ci corresponde bien à celle qui transmet les récits (c'est bien le cas chez notre informatrice) ; et la position de la narratrice oblige à ce qu'il y ait à la fois identité entre celle-ci et le personnage principal et une prédominance de la perspective rétrospective (ici, les deux points sont plus ou moins présents dans les récits d'Umm[w] Hāni Muwwāqī). Alors, on peut avec raison se demander si la vérité et la fiction n'entrent pas en collision. Nous sommes pour notre part convaincus que notre informatrice s'est bien engagée à « dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité ». Cette conviction est, semble-t-il, vérifiée lorsque nous observons les modalités simples et directes du discours.

Enfin, en ce qui concerne le dernier volet de notre étude consacrée à la transcription de devinettes et d'énigmes, signalons que celles-ci appartiennent bien à un fond commun, d'abord maghrébin puis algérien. Rappelons ici qu´Umm[w] Hāni Muwwāqī a précisé que ces *mḥəǧiyyāt* n'étaient pas forcément originales mais qu'elles pouvaient appartenir à d'autres contextes géographiques, historiques et culturels. En voulant détendre quelque peu l'ambiance, nous pouvons dire que pour notre informatrice, l'objectif est atteint car une énigme est un jeu d'esprit où l'on doit deviner quelque chose à partir de données obscures et ambiguës. En général, durant la séance, Umm[w] Hāni Muwwāqī mettait à l'épreuve la réflexion de l'interlocuteur qui devait répondre à une interrogation dont le sens est caché sous une parabole ou une métaphore. Les devinettes et les énigmes proposées par notre informatrice sont assez différentes de problèmes posés à un auditoire précis. Elles ne relèvent pas de la connaissance générale, ni d'un savoir-faire particulier, mais l'ensemble des connaissances que l'auteur peut bien exiger aux auditeurs. Les cinq énigmes transcrites constituent des choses indiquées d'une manière ambiguë pour les déguiser et rendre ainsi leur compréhension finale plus difficile. Elles constituent donc bien plus que de simples questions, et peuvent parfois même être textuelles ou visuelles. Les critères qui permettent d'apprécier la valeur des énigmes se déterminent par rapport à sa fonction cognitive, à sa capacité ludique et à sa qualité poétique. C'est sans aucun doute par ces trois derniers éléments cumulés qu'elles trouvent leur valeur sur l'échelle d'appréciation des connaissances.

BIBLIOGRAPHIE

Beaussier, Marcellin ; *Dictionnaire pratique arabe-français, nouvelle édition revue,*

[44] Sur le discours théorique mettant en relief l'existence d'un « pacte autobiographique » dans certains genres narratifs, voir par exemple les remarques de Lejeune, *Le pacte autobiographique*, passim.

corrigée et augmentée par Mohamed Ben Cheneb, Alger, Imprimeries La Typo-litho et Jules Carbonel réunies - La Maison des Livres, 1958.

Belhalfaoui, Mohamed ; « Khaîra es-Sebsajiyya: poétesse chanteuse de Mostaganem et d'Oran ». Dans *Actes de la table ronde 'Littérature Orale', Alger, juin 1979*, Alger, CRAPE-Office des publications universitaires, 1982, pp. 24-33.

Belhandouz-Gadiri, Halima, Boualem, Baya, Djaouti, Fatima ; « Structuration de l'espace du conte ». Dans *Espaces maghrébins. Pratiques et enjeux (Actes du Colloque de Taghit, 23-26 novembre 1987)*, Oran, ÉNAG éditions-URASC, 1989, pp. 267-277.

Bensalah, Yamina ; « Approche rythmique de quelques devinettes d'Ed-Dîs et de Khermâm. Bou Saada, Algérie », *Matériaux arabes et sudarabiques-GELLAS*, 3 (1990-1991), pp. 229-263.

Boucherit, Aziza & Hadj-Sadok, Mohamed ; « Contes et petites histoires d'Algérie. Deuxième partie ». *Matériaux arabes et sudarabiques-GELLAS*, 10 (2000-2002), pp. 55-113.

Bréteau, Claude H. & Roth, Arlette ; « Art, jeu et cognition. Une forme courte particulière: l'énigme ». *Littérature orale arabo-berbère. Dialectologie-Ethnologie*, 22-23 (1995), pp. 205-274.

Būkṯīr, Musṭārī ; *Xamsūn uhzūğa min ʕumq al-ḏākira. Ishām fī tadwīn al-turāṯ al-šafawī li-manṭiqat al-Sanad min wilāya Qafṣa*, Al-Sanad, Dār al-ṯaqāfa al-Sanad, 2010.

Chyet, Michael L. ; « 'A thing the size of your palm »: A preliminary study of Arabic riddle structure ». *Arabica*, 35,3 (1988), pp. 267-292.

Colonna, Fanny ; « Questions à propos de la littérature orale comme savoir ». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 22 (1976), pp. 17-26.

El Moujahid, El Houssaïn ; « Littérature orale et compétence culturelle. Cas des devinettes berbères ». Dans A. Diouri (dir.), *Les puissances du symbole*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 1997, pp. 117-140.

Giacobetti, Antoine ; *Recueil d'énigmes arabes populaires*, Alger, Imprimerie Adolphe Jourdan, 1916.

Guella, Noureddine ; « Énigmes en contexte algérien : un cas de dynamique sociolinguistique ». *Synergies*, 2 (2009), pp. 325-336.

Hadj-Sadok, Mohamed & Boucherit, Aziza ; « Contes et petites histoires d'Algérie. Première partie ». *Matériaux arabes et sudarabiques-GELLAS*, 9 (1998-1999), pp. 113-195.

Hamidou, Abdelhamid ; « Devinettes populaires de Tlemcen ». *Revue africaine*, 81 (1937), pp. 357-372.

Lejeune, Philippe ; *Le pacte autobiographique*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Marçais, Philippe ; « III. Les parlers arabes ». Dans *Initiation à l'Algérie*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1957, pp. 215-237.

Meouak, Mohamed ; « Le vocabulaire des dattes à Tolga (Biskra): lexique et sémantique en mouvement ». *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études chamito-sémitiques*, 35 (2003-2006), 2011 [à paraître].

Ould Mohamed-Baba, Ahmed-Salem ; « Estudio de algunas expresiones fijas: las adivinanzas, acertijos y enigmas en hassaniyya ». *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 8 (2004), pp. 135-147.

Roth, Arlette ; « La particule *yā* comme opérateur stylistique dans quelques énigmes arabes maghrébines ». Dans *Dialectologia Arabica. A Collection of Articles in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Heikki Palva*, Helsinki, Finnish Oriental Society, 1995, pp. 217-227.

Youssi, Abderrahim; « Sémiologie culturelle des structures figées (Éléments de dialectologie maghrébine) ». Dans *Dialectologie et sciences humaines au Maroc*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat, 1995, pp. 161-184.

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009), pp. 217-233

BEDOUIN WOMEN'S POETRY IN SOUTHERN TUNISIA

POESÍA BEDUINA FEMENINA EN EL SUR DE TÚNEZ

VERONIKA RITT-BENMIMOUN*

Abstract
This article deals with poetry and songs performed particularly by women in the Bedouin dialect of the Maṛāzīg tribe in Southern Tunisia. The poems are transcribed and translated. It is differentiated between *ġnē* which means simply "song" and *ṛubbāž* which are lullabies.

Resumen
Este artículo se ocupa de la poesía y canciones que componen especialmente las mujeres en el dialecto beduino de la tribu de los Maṛāzīg, sur de Túnez. Los poemas se transcriben y traducen. Se diferencia entre *ġnē,* que simplemente significa "canción", y *ṛubbāž,* es decir, canciones de cuna.

Keywords: Tunisian Bedouin dialect, dialectal poetry, songs, oral literature.
Palabras clave: Dialecto beduino tunecino, poesía dialectal, canciones, literatura oral.

Short poems sung or recited by women are called *ᵊġnē*, in the singular *ġunnāya*. Lullabies which will also be dealt with here are called *ṛubbāž*. Most of the poems presented in this paper were recorded during the past several years in the oasis of Dūz, which is southeast of the Šaṭṭ al-Ǧarīd in Southern Tunisia[1]. The inhabitants of Dūz are of the Maṛāzīg tribe. The songs are transcribed in the Bedouin dialect of the Maṛāzīg and translated. They give a glimpse into the rich lyric repertoire of the Bedouin women of Southern Tunisia.

ᵊġnē is the prerogative mainly of older women. As is the case with other traditions, elderly women complain that younger women are no longer capable of singing these songs and do not know the words of ever well-known verses sung at special occasions, let alone being able to compose verses by themselves. Women of the younger generation consider these kinds of songs as old-fashioned and thus pay little attention to them. Consequently the recording and preserving of women's poems is an ur-

* **Veronika Ritt-Benmimoun, Institute of Oriental Studies, University of Vienna. E-mail: *veronika.ritt@univie.ac.at.***

[1] Some of the songs were dictated to me and I wrote them down rather than recorded them.

gent matter because such songs are on their way to oblivion[2]. When I recorded some marriage songs at a wedding, the women told me afterwards that they had only sung because the electricity was out and the cassette recorder did not work.

Following Bil-Ġēṯ's arrangement, iš-Šⁱrīf bin Muḥammad[3] (on http:// marsad. blogspot.com/2009/12/blog-post_29.html) lists among women's poetic genres lamentations of the dead, wedding songs, cradle songs, songs sung at circumcisions, grinding songs, and weaving songs[4]. The chief characteristics of women's poetry that he mentions are its short length and simple style. This poetry often consists of a mere handful of verses – sometimes a single line alone – that nevertheless can much move the listeners. According to iš-Šⁱrīf bin Muḥammad, metaphors and similes are frequent in this kind of poetry. Many good examples of women's poetry can be found on http://marsad.blogspot.com/2009/12/blog-post_29.html. From among them I will cite two examples. They are given in Arabic on the website: the following transcriptions and translations are by myself. Unfortunately the authors are not named.

mūš ṛāžli w-māhīš dāṛ mⁱgāmi
ġēr fi-ž-žⁱbīn ᵊmṣaṭṭⁱṛāt ayyāmi
"He should not be my husband
and this should not be the place where I live.
It is only that my days [i.e. my life] are strung on my forehead".

ḥadīd šīrku mākᵊš ḥadīd ᵊmnāžil
ġēr min ʕᵃwaž l-ayyām dirtak ṛāžil
"(You are like) the iron of barbed wire and not like the iron of sickles.
Only the unfair twists of the days [i.e. of life] made me take you as my husband".

Women usually sing their songs together with other women, but sometimes by themselves. The important thing is that the songs are not performed in front of men[5]. They can either be sung, or simply recited as poems. When sung it is mostly (at least this is true for songs sung at special occasions) without the use of musical instruments with a very strong high-pitched voice that can sound like shouting. Unless familiar with the words of the poem, even members of the local population cannot understand what is being sung. Meaningless syllables are added between the syllables of the poem's words, which makes them difficult to identify. Abu-Lughod 1986, p. 178 writes, "When sung, either when people are alone working or at formal occasions such as weddings or circumcision ceremonies, *ghinnāwa*s are 'charac-

---

[2] Abu-Lughod 2006, p. 1023: "I had thought, when I left Egypt after my first period of fieldwork in 1980, that the Bedouin *ghinnāwa* was dying out". P. 1025: "... were not, after all, dying out. Bedouin love songs were taking on different meaning and force, having been given new life by the advent of the cassette".

[3] In the dialect the first names Mḥimmad and Muḥummad exist. Whenever it is not clear from Arabic script which one is meant, the form Muḥammad is used.

[4] See Yelles-Chaouche 1990, pp. 145-159 for an overview of the (female) oral repertoire in Tlemcen.

[5] See Abu-Lughod 1985, p. 252: "The persons with whom one is most likely to share poetry are those individuals from whom one does not *taḥashsham*".

terized by a high-pitched chanting, the repetition of words within the verse and the stretching out of single syllables into whole melodic passages' (Smart 1966, 206)".

The female singers and/or informants whose songs are presented here were:

Maryam B. (about 75), Mbāṛka (about 50), Mbāṛka D. (deceased; the poem was recited by her daughter-in-law), Maryam X. (about 70), Fayza (about 45), Salma (about 65), ʕĒša (about 78), and a group of six women recorded at a wedding in July 2009.

a) Songs for special occasions:

Women perform their songs at special occasions and festivities like weddings and circumcisions. They can be sung by one woman or by a group of women. These short songs usually consist only of a single verse with two hemistiches that rhyme with each other[6]. They are part of the oral literary heritage of the Bedouins, and therefore have a fixed arrangement of verses and words that are known by every woman – with the exception, as has been mentioned, of the younger generation, which does not seem to be very familiar with them.

Some of the songs for special occasions presented here can also be found in my forthcoming book (Ritt-Benmimoun 2011, pp. 236-247), where they are translated into German.

The following examples of songs presented by women at circumcisions were recited to me by Maryam X. and Fayza:

iṭ-ṭahhāṛ žāna w-žāb ᵊžbāyra
w-ᵊṭhāṛat il-ġāli in-šaḷḷa taṣbaḥ bārya
"The circumciser came to us and brought with him his kit.
The circumcision of the precious one will, God willing, be healed by morning"[7].

ḥaḍḍaṛna l-ḥaṣīr w-ḥammasna[8] *t-tṛāb*
w-ḥaḍḍaṛna muḥummad w-iš-šāṭān ġāb
"We prepared the mat and roasted the sand.
We made (the prophet) Muḥummad present, whereas the devil was away"[9].

faṛṛašna l-ḥaṣīr w-ḥaḍḍaṛna t-tṛāb
ḥaḍḍaṛna muḥummad w-iš-šāṭān ġāb[10]
"We put the mat on the floor and prepared the sand.
We made (the prophet) Muḥummad present, whereas the devil was away".

---

[6] The formal aspects (rhyme, verse etc.) are not dealt with in detail here.

As to wedding songs, Boris 1951, p. 153 distinguishes between couplets called *ṭawwāḥi* and songs comprising three lines. In Boris 1958, p. 381 *ṭawwāḥi* is explained "chant de femmes, à vocalise prolongée".

[7] A similar example is also found in Louis 1979, p. 184.

[8] Boris 1958, p. 127: "dessécher légèrement (le café, l'orge) dans le poêle rond (*ṭāžīn*), faire chauffer sans durcir simplement pour griller". The roasted sand is spread over the mat on which the boy will be circumcised and laid after the circumcision.

[9] In al-Marzūgī 1984, p. 24 this verse is: *faṛṛašna l-ḥaṣīr w-ġarbalna t-tṛāb ḥaḍḍaṛna muḥammad w-iš-šayṭān ġāb*.

[10] A similar text is found in al-Marzūgī 1984, pp. 23f.

The above two examples illustrate how very formulaic this poetry is and how various words or phrases can easily be replaced with others. But it also illustrates how this poetry is threatened with oblivion.

ṭahhir yā mṭahhir ṣaḥḥ aḷḷāh īdīk
lā tūžiʕ wlīdi lā naġḍab ʕalēk
"Do the circumcision, O circumciser! May God make your hands firm and healthy.
Don't hurt my little son so that I won't get angry with you"[11].

In this society, a wedding is the most important event in a man or woman's life. Because of this, wedding songs are very numerous. They express joy and contain many felicitations and blessings. When celebrating the wedding of others, a mother thinks about her own sons and wants them to experience the same happiness and to marry soon (the following three verses were recited to me by Maryam X.):

yā xālgi in-šalla l-ᵊʕgūba linna
w-ᵊnhizz kiswta w-naḥḍaṛ il-xaṭṭ fi-l-ḥinna
"O my Creator, God willing, the same will soon happen to us![12]
I take the clothes from him [to the bride]
and I am present when the henna is applied".

yā sēdna ṣ-ṣuḷṭān yiḍwi ḍayyak
w-in-šalla l-ʕaḍāṛa l-kull talḥag zayyak
"O our lord, the sultan![13] May your light shine.
God willing, all the unmarried young people will come as far as you".

The women also sing while baking the traditional wedding bread at night:

yā ṛāgdīn in-nōm nūḍu ṣallu
ngūlhum ʕal-aḷḷāh bībān il-fⁱṛaž yinḥallu
"O you, who are asleep, get up in order to pray.
I say to them: Relying upon God will open the doors of salvation".

The following verse, recited by Maryam B., expresses the happiness the bridegroom's mother feels about her son's marriage:

yā saʕdi ma-bṛak nⁱhāṛi
w-ᵊlḥigᵊt faṛḥak[14] *yā ġāli*
"Oh my happiness! How blessed is my day.
I have lived to see your wedding, O precious one".

By contrast, the bride's family, who must bid their daughter farewell, is very sad. The female family members sing about her and cry over her (this verse was recited to me by Maryam X.):

---

[11] This example is also found in al-Marzūgī 1984, p. 23, and a modified example in Louis 1979, p. 184 and in Sonneck 1902, p. 163 (translation in Sonneck 1904, p. 275).

[12] Lit.: "... is the sequence for us", i.e. hopefully our sons will also marry soon.

[13] The groom is called "sultan".

[14] *faṛᵊḥ* means "joy" as well as "wedding". See Boris 1958, p. 457: "joie; fête de famille".

fi-l-āmān yā rīm iž-žˡlība
il-fuṛga lāzma lākin ṣˡʕība
"Goodbye, the herd's white gazelle!
The separation has to be, but it is hard".

Boris 1951, pp. 128f., al-Marzūgī 1984, p. 91 and al-Marzūgī 1967, p. 214 present another piece of poetry of an entirely different tone regarding the bride's separation from her family:

ʕalāš tibki yā l-uxayya *txaṣṣri damᵊʕtik*
bin ʕammik šˡgīgik *w-ummik žāṛtik*
"Why do you cry, little sister?
You lose your tears in vain [i.e. there is no reason for crying].
Your husband[15] is your first cousin and your mother is your neighbour"[16].

Maryam B. recited the following song at someone else's wedding expressing her wish that her own son may marry soon:

yʕūd ʕalayy il-faṛᵊḥ nalḥag zayya
ᵊtxušš žiḥᵊfta l-il-ḥōš w-umma ḥayya
"May God let the happiness come back to me.
May I experience one like it.
May his litter [carrying the bride] enter the house
when his mother is still alive".

Because their content and meaning are quite clear, the following verses are transcribed and translated without commentary. All of them were recorded during a wedding in Dūz in July 2009 and were performed by a group of six women:

mabṛūk yā ġāli ʕalēk ʕaṛōṣak
w-bikrak wˡlad yalʕab ʕala baṛnōṣak
"Congratulations, my dear one, on your bride.
May your first child be a boy that plays on your *baṛnūs*".

When I recorded this song, it was sung with the following word order[17]:

ʕalēk ʕaṛōṣak
w-mabṛūk yā ġāli ʕalēk ʕaṛōṣak
ʕalēk ʕaṛōṣak

---

[15] Lit.: "your cousin". *bin ʕammi* is used by older women instead of the word *ṛāžli* "my husband".

[16] Boris' translation is as follows:
"Pourquoi pleurer, petite sœur,
oui, pourquoi donc gâcher tes pleurs?
(Que craindre d') un cousin germain!
Ta mère et vous restez voisins". (Boris 1951, p. 146).

[17] For word order in the poetry of the Egyptian Awlād ʕAlī see Abu-Lughod 1986, p. 180: "The only general rule about word order is that all but the first word of the second hemistich are always sung first, followed by the words of the first hemistich, and, near the end, the whole song from beginning to end including the missing first word of the second hemistich is sung more or less in the correct order".

w-bikrak w^ilad yalʕab ʕala baṛnōṣak

bikrak w^ilad yalʕab ʕala baṛnōṣak

hāḏ̣a ʕirsak yā ʕazīz w-ṣāfi
w-baʕdak ḏ^ilēla w-bārdāt aktāfi
"That's your wedding, O dear one and pure one.
After you [i.e. without you] (I am) humiliated and my shoulders are cold [i.e. no one is there to protect me anymore]".

Like the previous song, it was sung with the following word order:

ʕazīz w-ṣāfi
hāḏ̣a ʕirsak yā ʕazīz w-ṣāfi
ʕazīz w-ṣāfi
w-baʕdak ḏ^ilēla w-bārdāt aktāfi
baʕdak ḏ^ilēla w-bārdāt aktāfi

il-ʕirs nirʕu fīh linna mudda
š^ifag sam^əs min tiḥt is-sḥāb t^iʕadda
mūlāh mā-nagdaṛ ž^imēla ṛṛudda
"We have been waiting for the wedding for a long time.
Sunbeams made their way through the clouds.
It is impossible for me to return the favors the groom [lit.: the master of the wedding] has done for me".

hāḏ̣āy ʕirsak yā ʕazīz ʕalayya
nalgāk maržūʕi ʕagāb il-ʕayya
niḥmīh ḥatta l-mūt fi-kirʕayya
"This is your wedding, you, the one who is dear to me.
I pin my hopes on you after the exertion.
I celebrate[18] (your wedding) even when I am very ill and can't move anymore [lit.: even when death is at my feet]".

hāḏ̣āy ʕirsak yā ʕazīz ʕalayya
yā ṛāḥti ʕugb iš-š^igā w-il-ʕayya
"This is your wedding. O you, the one who is dear to me!
Oh my recovering after affliction and exertion!"

In this verse the singer wishes her son, who is now getting married, further joy – presumably in the form of his first child:

yʕūda ʕalēk il-faṛ^əḥ yā maḏ̣nūni
yā zahw gaḷbi yā r^ibīʕ ^əʕyūni
"May He [i.e. God] let you feel happiness once again, my beloved one.
O joy of my heart, spring of my eyes!"

ž^ibadnāh ʕirs il-bašaṛ ṛabbi ytimm
yažʕal m^idāma ġēṯ taṛwa l-umm
"We brought the wedding of the man to mind.
May God bring it to a favorable issue.

[18] Lit.: "I protect".

May He make its completion [i.e. that of the wedding] like the rain with which the (groom's) mother quenches her thirst".

ʕirs l-ᵊʕzāz in-šalla nʕīšō-la
kull min yžīna ḏ̣ēf ᵊṛṛuddō-la
"God willing, we will live to see the wedding of the beloved ones.
We will try to return to every guest that comes to us (his favours)".

ḥažžib ʕalēhum w-l-ᵊḥžāb mn-aḷḷa
kull min šⁱbaḥḥum ʕal-muḥummad ṣaḷḷa
"Protect them [i.e. the sons] from evil forces. Protection like an amulet comes from God.
May everyone who sees them out of admiration exclaim, 'May (the prophet) Muḥummad be blessed!'"

Three songs similar to those quoted above are given by al-Marzūgī 1967, p. 210 in Arabic. They are sung by the women at the beginning of the wedding festivities to express their joy[19]:

hāḏa ʕirsak yā ġāli
yā zahw bāli
niḥmīh īḏa ṛād il-ʕāli
"This is your wedding, O dear one, joy of my mind.
I celebrate it if that is what the Exalted [i.e. God] wants". [i.e. if God lets her stay in good health]

and

hāḏa n-nⁱhāṛ illi nibġīh
w-il-gaḷᵊb šāhīh
yažʕal muḥammad ḥāḏ̣ir fīh
"This is the day that I love and that the heart longs for.
May He make the (prophet) Muḥammad attend it"[20].

and

hāḏa n-nⁱhāṛ illi bġēta
w-ᵊlḥigᵊt rēta
nalḥag ᵊʕṛōṣa fi-bēta
"This is the day that I loved and that I lived long enough to see.
I lived to see his bride in his house".

b) Individual and personal songs:

These little poems or songs are sung or recited by a woman when, for instance, alone while occupied with work like weaving, washing, or while with another woman. They express a woman's feelings and thoughts and are a way of coping with

---

[19] Some other wedding songs that are not cited here can be found in al-Marzūgī 1984, pp. 100-104, al-Marzūgī 1967, pp. 210-217, Boris 1951, pp. 153f. and Louis 1979, pp. 304-310. For Central Tunisia see al-Xaṣxūṣī 2007. For Takrūna in the Tunisian Sāḥil see Marçais & Guîga 1925, pp. 168-177 where many wedding songs are cited.

[20] The same song is cited by Marçais & Guîga 1925, pp. 174f.

the strokes of fate and with unfamiliar situations[21]. Feelings like grief, disappointment, longing, and loneliness are often expressed in such poetry. Death and separation are particularly frequent themes of these little poems[22]. A beloved family member, like a child, a brother or a mother, is usually the subject of such a poem. In contrast to the ceremonial songs of group a), the personal songs of group b) have a prevailing negative mood and are not used to express positive feelings like happiness and joy.

This type of poem or song seems to correspond to the songs recorded and translated by Lila Abu-Lughod among the Awlād ʕAlī of the Western Desert in Egypt, where they are called *ġinnāwa* “little songs” (Abu-Lughod 1986, p. 27)[23]. They can also be compared to the so-called *malālīya* songs of the women of the Hamāmma tribe in Central Tunisia, which are called by that name because each poem starts with the syllables *yā lā lā yā*. These short poems consist of only one and a half verses and are a way for a woman to express her thoughts and feelings (see al-Xaṣxūṣī 2006).

Although such poetry is prompted by special personal, highly subjective, events, similar formulas are used in the poems and repeated by the individual women composers. Thus the situation seems to be similar to the one described by Abu-Lughod 1985, p. 257 for the Awlād ʕAlī: “When individuals recite poems, they either appropriate them whole from the cultural repertoire, or compose them by drawing on a common stock of themes, metaphors, phrases, and structures. They combine these formulaic elements or elaborate on themes within traditional constraints, considering questions of authorship immaterial”[24].

Another feature this poetry has in common with the songs described by Abu-Lughod is brevity: “...the *ghinnāwa* is composed of only one line of approximately fifteen syllables, divisible into two hemistiches, and can be sung or recited by anyone” (Abu-Lughod 1986, p. 178). The majority of the poems presented here show the same structure as the songs belonging to the ceremonial poetry of group a).

The first poem is about Maryam B.’s eldest son. She composed it in 1980 when he went to the army and was stationed at the North Tunisian town of Binzirt, 600 km from Dūz, where the family lives. It was the first separation from one of her children suffered by Maryam B., which she found very hard to bear:

yā zahw gaḷbi yā r^{i}*bīʕ*^{ə}*ʕyūni*
w-žat guṛ^{ə}*ʕtak binẓir*^{ə}*t yā maḏ̣nūni*

[21] Compare Abu-Lughod 1985, p. 247: “... that people turn to poetry when faced with personal difficulties”; and Abu-Lughod 1986, p. 31: “The *ghinnāwa* can be considered the poetry of personal life: individuals recite such poetry in specific social contexts, for the most part private, articulating in it sentiments about their personal situations and closest relationships”.

[22] Abu-Lughod 1986, p. 270: “The sentiments are those of the difficulty of parting, the longing for those far away, the sense of emptiness after loved ones have gone, and the misery of having no news”. For other themes in the poetry described by her see Abu-Lughod 1986, pp. 268-271.

[23] See also Abu-Lughod 1993, pp. 243-256. According to Abu-Lughod 1986, p. 178 this poetry is also recited at weddings and circumcisions.

[24] For the use of formulas see also Abu-Lughod 1986, pp. 262-268.

"O delight of my heart, O spring of my eyes.
Your lot came to be Binẓirt, my dear one".

The following verse is also about Maryam B.'s eldest son far away from her in Binzirt:

yā zahw gaḷbi yā simḥ anđāṛa
yžī masᵊknak fi-maʕmal iṭ-ṭayyāṛa
"O delight of my heart, you with the beautiful eyes!
You are now living near the factory for planes [Binzirt]".

The next verse, also recited by Maryam B., differs from the former only slightly. This again shows the formulaic composition of these verses and the interchangeability of words between them:

yā zahw gaḷbi yā smīḥ anđāṛa
žat guṛᵊʕtak fi-maʕmal iṭ-ṭayyāṛa
"O delight of my heart, you with the beautiful eyes!
Your lot came to be the factory for planes".

In the following verse Maryam B. addresses a man called ʕAbd-Aḷḷa, who is also in her eldest son's situation, doing his duty for his homeland, and asks him to take care of her son. This song was most probably sung to or with ʕAbd-Aḷḷa's mother. In this verse we learn that Maryam B.'s son's name is Mḥimmad:

ᵊmḥimmad rⁱfīgak xūk yā ʕabd-aḷḷa
w-ṛāṣ iš-šⁱhaṛ taʕṭu ʕalēna ṭaḷḷa
"Mḥimmad is your companion, your brother, O ʕAbd-Aḷḷa.
At the beginning of the (next) month pay us a visit!"

Another verse, in which Maryam B. addresses the same son, shows how much she misses him and how much she longs to see him again:

yā zahw gaḷbi yā ʕazīz ʕalayya
w-ṭaḷḷat xayālak xēr min mālīya
"O delight of my heart, you who are precious to me!
Your coming is better (for me) than wealth".

In the following verse Maryam B. sings about her youngest brother, who was at that time in military service. In contrast to the normal character of this type of poetry, information about the subject of the poem is given here, as well as feelings expressed:

ᵊštāḥašᵊt w-ᵊṭwālat ʕalēna l-ġēba
w-yžī masᵊknak wēn ᵊntⁱfē bū-rgēba
"I miss (you) and your absence became long for us.
You are now living where (the former president) Bū-Rgēba was brought into exile". [Manzil Bū-Rgēba]

Maryam B. composed the following verse from her children's point of view concerning the absence of their uncle, her youngest brother. He does his basic training in the army during the month of Ramadan:

yā xāl ᵊṭwālat ʕalēk il-midda
w-ṛumđān lā sālak ʕalēk ᵊtṛudda
"O (maternal) uncle, the time (of your absence) became long.

If you owe Ramadan fast days, you must give them back to it".

Although not evident from the words, this verse is about Maryam B.'s youngest son, who lives in Europe:

ṭāl il-m^{i}dē w-il-waḥ^{ə}š yā maðnūni
yā zahw gaḷbi yā r^{i}bīʕ ^{ə}ʕyūni
"The duration (of your absence) and the longing became long,
O my dear one.
O delight of my heart! O spring of my eyes!"

Perhaps her youngest son's absence would be easier for her to bear if news from the people who live with him in Europe would reach her, because, as she says, just hearing his name is sweet for her:

lā riž^{ə}l timši lā ḥabīb yžīni
w-simmāytak zayy il-ʕasal tirwīni
"No foot goes (to you) and none of your beloved ones comes to me.
(The sound of) your name is as delicious as honey for me"[25].

In the following verse Maryam B. mentions how far away her son is and how out of reach he is for her. The distance cuts her off from his life:

baṛṛak b^{i}ʕīd w-maṣ^{ə}bḥak miṭṭawwiḥ
gillat ḥabīb-in yūṣḷak w-yṛawwiḥ
baṛṛak b^{i}ʕīd w-maṣ^{ə}bḥak xāṭīni
w-gillat ḥabīb-in yūṣḷak w-yžīni
"Your land is far away and your place of arrival is a long way off.
There are no beloved ones that reach you and come back here.
Your land is far away and your place of arrival doesn't belong to me.
There are no beloved ones that reach you and come to me".

In the following verse Maryam B. asks her youngest son to come back to his hometown and to his family because the emptiness he left when he emigrated to Europe cannot be filled:

ṛawwiḥ ^{ə}l-wakrak yā ʕazīz il-ġāli
w-ʕammaṛ^{ə}t wakr in-nās w-wakrak xāli
"Come back to your accustomed place,
O you who are precious and dear to me.
You live in the accustomed place of (other) people
whereas your place (here) is empty"[26].

Nevertheless Maryam B. wishes him all the best and a good journey, anticipating even from the moment of his departure their happy reunion sometime in the future:

---

[25] Lit.: "(The sound of) your name satisfies my thirst like honey".

[26] Certain formulas and verses seem to be particularly widely used. A similar verse is cited in Marçais & Guîga 1959, p. 1198: *ṛauwaḥ-ləblādek* (var. *-lwakṛok* ou *-lwakrek*) *ya-ġrīb užāli* x *ya-mʕammoṛ baṛṛ* (var. *-wakṛ*) *-onnās ubaṛṛok* (var. *wakṛok, wakrek*) *xāli* "retourne à ton pays (var. "à ton gîte"), ô étranger expatrié! O toi qui peuples la terre (var. "le gîte") des autres alors que la tienne (var. "le tien") reste vide". This verse was first cited by Stumme 1894, p. 57.

ṭ^{i}rīg is-s^{i}lāma yā-lli msaggid zēna
w-sāʕa s^{i}ʕēda kbēd[27] *tā-tlāgēna*
"May your journey be safe, O you who are leaving.
(May you experience only) good things.
May it be in a happy moment [and not because of a bereavement], O dear, that you will meet us again".

Maryam B. sings to her youngest son, whom she wishes was with her. Only then can she be happy and people will not always ask her why she is sad and in a bad mood:

mitmannya nnādīk yā maḏ̣nūni
w-anē fārḥa w-in-nās mā-ylūmūni
"I wished I could summon you, O my dear one.
Then I will be happy and people won't reprimand me".

The following verse shows how deeply hurt and desperate Salma felt about the death of her mother:

yā gabəṛ ḥill il-bāb xan-nxušš-ilha
w-ʕindi mwāžiʕ fi-l-gaḷəb tā-ngūl-ilha
"O grave, open your door so that I can get (into the grave) next to her.
I have pains in my heart that I want to tell her about".

Waiting especially for male family members is part of a woman's destiny and burden in this Bedouin society. Salma describes the impatience she feels while waiting for her brother to return home:

raʕēt wigaft mi-ṭ-ṭimaʕ yizzīni
w-ḏ̣annēt wild ummi l-ʕazīz yžīni
"I was waiting and standing (there). I've had enough longing.
I thought the dear son of my mother would come to me".

Maryam B. felt hurt when she learned that her brother had had time to visit people around her but didn't find the time to call on her. She expresses her hurt and amazement in the following verse:

āš dirt-lak min ʕēb walla zayya
ətxaṭṭim əḥḏāya mā-ʕanīt-š bīya
"What kind of shameful deed or something similar did I do to you
that you pass by next to me being unconcerned about me?"

Mbāṛka D. felt deep grief when her grandson was in the town of Ḏhēba in South-eastern Tunisia at the same time her son was in France:

minni ʕazam il-gaḷəb yā tiʕḏēba
w-yinžāl bēn fṛānṣa w-əḏhēba
"My heart left me. Oh its torture!
It comes and goes between France and Ḏhēba".

When Mbāṛka was faced with separation from her parents, she composed two comparatively long poems to express how much her parents mean to her, how helpless she feels without them, and how much she misses them:

[27] Actually it should sound *kbēda*.

anē štigəthum l-əʕzāz alla yžūni   mūḥāl lā ylūmu w-lā ykāfūni
hum wāldāya   w-baṭṭāl mā-takbaṛ əʕmāhum sayya
w-lā lfīt ḥatta d-dāṛ tafṛaḥ bīya   yaǒhaṛ il-xāfi līy w-əmǒānīni
anē w-ayyāmhum ḥilma mišat ʕalayya   w-il-yōm hāni bākya wiḥšūni
anē baʕədhum mā-sadd ḥadd ʕalayya   ḥatta ḥamad w-yāmna w-maǒnūni
əmnēni ṣġīr gaddāš-ma ʕānūni
anē ṭālba l-ʕāli w-yaṛǒu ʕalayya   yā ġālya w-in-šāḷḷa ysāmḥūni

"I regret them, the dear ones that used to come to me.
It is impossible that they reprimand me or retaliate against me for something I have done to them.
They are my parents and never ever will a sin become worse with them.
When I arrive near them even their room welcomes me. The hidden things [e.g. sweets] appear for me and my dear ones [her children].
My days with them are a dream that has left me.
Today I am crying and I miss them.
After them no one bailed me out. Even Ḥ^{a}mad [her brother] and Yāmna [her sister?] and my dear one [her son] (could not replace them).
When I was little how much did they struggle with me!
I ask the Exalted [God] that they may be content with me.
O precious one; God willing, they forgive me".

The second long poem was inspired when Mbāṛka moved house away from her parents. In it she talks about her mother:

ʕām is-s^{i}nē b-^{ə}zyāda   w-ʕām is-s^{i}nē fāṛag^{ə}t in-naššāda
anē m^{i}rīǒ mā-ṯamm-^{ə}š d^{u}wā ydāwīni maftūm w-^{ə}mmammi ʕala l-ḥannāna
anē grib^{ə}t niḥsāb il-ʕazēza džīni
anē ġāfla fi-l-bāb tā-tnādīni   tugʕud ^{ə}ḥḏāya w-ma-s^{ə}mḥa mēʕādha
w-b-alfāǒ simḥa il-ġālya ^{ə}twaṣṣīni   tinšid ʕala ḏirri w-wakri āš zāda

"In this year (the pain) is worse.
This year I parted from the one who used to ask me (about my condition) [i.e. her mother].
I am sick, but there is no medicine that cures me.
I am weaned and long [like a small child] for the kind-hearted.
I stuck around her and I believed that the dear one would come to me.
(I wish) that, when I was unthoughtful, she would stand at the door and call me.
(I wish) that she would stay with me; how beautiful would conversation with her be!
The precious one would give me pieces of advice with beautiful expressions.
She would ask about my children, and about the news of my (new) place".

Also personal and individual, and thus of this category, are the songs cited in Stapley 2006, chapter 2.6.4., which she calls "hijra songs" ("emigration songs"). According to Stapley they are sung by women whose husbands or other family members have emigrated. She describes this genre as follows: "Mainly sung by women about their absent husbands, fathers, brothers and sons, they are often letters in the form of songs, expressing the women's longing to be reunited with their loved ones". Among the songs she quotes and translates are:

ḥissī dirīsa il-bāxira f-il-mūja
anī ḥājtī b-masʕūd mūš bi-flūsa
"I feel the beating of the boat on the waves
I need Massoud not his money" (Stapley 2006, chapter 2.6.4.).

and

ana sārḥa w inta ʕlā l-batīma
taḥsab ʕandī is-suġur yugʕid dīma
"I am daydreaming while you are on the apartment building
Do you think my youth will last forever?" (Stapley 2006, chapter 2.6.4.).

c) Cradle songs:

Another category of songs sung by women are cradle songs, called *ṛubbāž* (singular: *ṛubbāža*), the *maṣdar* of the verb being *tirbīž.* They are not only sung as lullabies to put the children to sleep, but also to comfort them when they get hurt, or are afraid, or for some other reason are crying. Mothers also sing these songs when watching their children play while occupied with their household work. In these songs the mother addresses either her child, or God, from Whom she asks for the fulfillment of her wishes regarding the child. When the child addresses the mother in the poem, the mother's desires become quite obvious: she wants him to care and provide for her, and to be the most important person in his life. As stated in al-Marzūgī 1967, p. 226 and 1984, p. 18, these songs praise the children's beauty and their future character and express the hopes the mother has for her child and herself[28].

It seems to be a feature of these poems that the stress of the last word of a hemistich is on the last syllable, which in normal speech would not be stressed. In the examples given it is almost exclusively a syllable comprising the long vowel *ī*. The initiator of a cradle song can be the first name of the child with which the other verses are rhymed, e.g. *yā ʕalī, yā ʕalī*...

The first example of a cradle song was recited to me by Maryam B. In the first verse the mother addresses the child and in the others the son addresses his mother:

saʕdūdī *kammil w-dūm ʕalayy*
faṛḥik yā wālittī *kānni* g^{i}*ʕad-lik ṛāṣi ḥayy*
l-axwāli mā-taṛ^{ə}*xṣī* *w-l-aʕmāmi mā-tižžaddī*
"I am so happy! (God), make it [i.e. the joy] turn out well
and stay with me!
Your delight, O my mother, is if I [lit.: my head] stay alive for you.
You won't become worthless to my maternal uncles, and there will be no need for you to ask my paternal uncles for help". [That is: As long as her son is alive he will provide and care for her.]

ʕĒša sung the following cradle song for her eldest son. From the repetitions and the confused mingling of verses it is clear that she is not really familiar anymore with the words and the proper order of the verses:

ʕal-aktāfa tā-yʕallīnī *əb-baṛnūṣa tā-yṛaffidnī*
w-yā saʕdi māḏa ʕindī *anē ṭʕamni il-mōla min ʕinda*
saʕdūdī saʕdūdī *takbaṛ yā ġāli wildī*

[28] For examples see al-Marzūgī 1967, pp. 226f. and al-Marzūgī 1984, pp. 18-21.

ʕal-aktāfak tā-tʕallīnī   *w-fi-l-ḥazza tā-nalga l-ġālī*
w-yāxiḏ uxayyāni bnāt ʕalī   *w-gāl faṛḥik yā wālittī*
w-l-axwāli mā-tižžaddī   *kān g^{i}ʕad-lik ṛāṣi ḥayy*

"He will lift me onto his shoulders.
He will give me his *baṛnūṣ* to make me sit comfortably.
O my luck! How many things I have,
with which God has endowed me from Himself.
I am happy, I am so happy! May you grow up, my precious son.
You will lift me onto your shoulders. In distress I will find the precious one (ready to be there for me).
He will marry a girl from the Awlād ʕAlī-clan who are my brothers.
He said: That is your delight, O my mother.
You won't need to ask my paternal uncles for help if I stay alive for you".

The following two lullabies were recited by Fayza. In the second of them she mentions the name of her oldest son Šākir:

saʕdūdī saʕdūdī   *ʕāš ṛāṣak w-g^{i}ʕad-li ḥayy*
saʕdi w-^{ə}ʕṭāni ṛabbī   *w-yiʕdilha lā mālat bī*
ykabbir-li ballat rīgī[29]   *aḷḷāh mṣalli ʕa-n-n^{i}bī*

"I am happy, I am so happy!
May you [lit.: your head] live and stay alive for me.
I am happy that God gave (him) to me,
so that he will balance it [i.e. my life] in case it inclines with me.
May He let the one who wets my saliva [i.e. the one who appeases me, who comforts me] grow up. May God bless the Prophet".

saʕdūdī saʕdūdī   *saʕdi w-^{ə}ʕṭāni ṛabbī*
ʕāš ṛāṣak w-g^{i}ʕad-li ḥayy   *aḷḷāh ykabbir šākir wildī*

"I am happy, I am so happy! I am happy that God gave (him) to me.
May you live and stay alive for me. May God let my son Šākir grow up".

Al-Marzūgī 1967, pp. 226f. (and also Boris 1951, pp. 160f. with slight modifications) cites the following lullaby, which has very close similarities to the formulas used in the above transcribed and translated poems:

zēna lī zēna lī   *yā saʕdi ʕṭāni ṛabbī*
žāb-li wlad ywannis fī   *in-šāḷḷa takbaṛ yā kabdī*
yuṣfuṛ l-il-gamḥ it-tallī   *w-yžīb ^{ə}ḥmūla l-īdayy*
^{ə}nḍawwig ummi w-axwātī   *w-žīrāni w-min lāyiḏ bī*
yṛaḥḥinni mā-yxallīnī   *žimla l-ʕāgil l-^{ə}ṛkūbī*
fōg aktāfa yʕallīnī   *wēn il-waʕṛ ygawwid bī*
b-il-maṛgūm yfarrišnī   *w-b-il-baṛnūṣ yġaṭṭīnī*
gāl faṛḥēk yā mmīmtī   *kān ^{ə}gʕad-lik ṛāṣi ḥayy*
l-axwāli mā-tižžaddī   *ṛabbi ʕṭāni ykammil-lī*

"His beauty is for me, his beauty belongs to me.
I am happy that God gave (him) to me.

[29] See Boris 1958, p. 44: *bal^{l} rīgi* "rassurer, consoler, réjouir celui qui est inquiet, triste, affligé".

He brought me a boy who keeps me company.
God willing, you will grow up, my son.
May he travel to get wheat from the High Tell and bring me its loads.
I let my mother and my sisters taste it,
and my neighbours and the people that surround me.
He takes me to the desert; he does not leave me alone.
His calm camel is for me to ride on.
He lifts me onto his shoulders. Where there is hard and dangerous ground, he guides it [the camel] with me.
He spreads a woven carpet (where I sit) and covers me with a *baṛnūṣ*.
He said: It is your delight, O my dear mother, if I stay alive for you.
You don't need to ask my maternal uncles for help. God gave me (His benefits) and may make it turn out well for me". [So that her son can make her wishes come true][30].

Final remarks:

As has been stated by many (particularly female) researchers (such as Abu-Lughod 1986, pp. 30f. and al-Ghadeer 2009, pp. 9-23), women's poetry, although comprising many different genres, is a highly neglected but also a highly interesting field of Arabic Studies and oral literature. In addition to the categories of songs described above, *ʕāšūṛa*-songs and lamentations are in the women's domain of poetry. For the former see Ritt-Benmimoun 2011, pp. 264-267, al-Marzūgī 1967, pp. 218-224, and al-Marzūgī 1984, pp. 195-206; and for the latter see al-Marzūgī 1967, pp. 228-230. Nor do I have space here to discuss songs that are sung while weaving, while grinding, or in connection with other activities. For examples see http://marsad.blogspot.com/2009/12/blog-post_29.html; Louis 1979, p. 302 (for grinding) and Marçais & Guîga 1925, pp. 108-115 (also for grinding).

Since this poetry is not considered very prestigious, it has not received much attention. Recently a book which deals with the songs of the Bedouin women of Central Tunisia has been published: Naʕīma Ġānimī and Aḥmad al-Xaṣxūṣī, *Aġānī an-nisāʔ fī barr al-hamāmma* (Tūnis, 2010). Unfortunately I was not able to obtain it in time for consideration in this study.

The differences between these short poems sung and recited by women and the long poems called *qaṣīda*s by the Bedouins, which are mainly composed by men, are obvious. The *qaṣīda*s are more prestigious and thus have been written down and collected in so-called *dīwān*s. Their often quite sophisticated and elaborate verse presupposes a good deal of education. In this Bedouin society women have been less educated than men, and even now the majority of the older women are still illiterate. Thus the verses and poems composed by women remain a strictly oral domain. In this poetry the stress is on what is said, not how it is said. It is a means for expressing joy as well as sorrow, and serves the women as a faithful companion in

[30] Boris 1951, pp. 160f. also transcribed and translated this lullaby that, in his text, was sung by a woman who was breast-feeding her baby. For its translation into French see p. 175. Other lullabies for girls and for boys in Southern Tunisia (but actually without specifying where exactly) can be found in Louis 1979, pp. 292-295; lullabies from various regions of the Maghreb in Sonneck 1902, pp. 160-162 (translation in Sonneck 1904, pp. 271-274).

daily life as well as for festivities. It is a field that concerns only women and to which men have had little or no access or input. Whereas men are presently trying to fit their poems into the digital age (many poets of *qaṣīda*s are presenting their poems on the internet and TV)[31], the development of traditional women's poetry seems to head into the opposite direction. Young women are still very closely tied to their houses and families, but consider themselves much more modern than their mothers and grandmothers. Thus as they have abandoned traditional activities like weaving, they are doing the same with the short poems and songs that have been presented here.

BIBLIOGRAPHY

Abu-Lughod, Lila; "Honor and the sentiments of loss in a Bedouin society". *American Ethnologist* 12/2 (1985), pp. 245-261.

Abu-Lughod, Lila; *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkely-Los Angeles-London: University of California Press, 1986.

Abu-Lughod, Lila; *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1993.

Abu-Lughod, Lila; "Sad Songs of the Western Desert". In: Donna Lee Bowen and Evelyn A. Early (eds.): *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1993, pp. 281-286.

Abu-Lughod, Lila; "Cassettes and the Shifting Politics of Awlad ʕAli Love Poetry". In: Dawn Chatty (ed.): *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa Entering the 21st Century*. Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 1013-1029.

Boris, Gilbert; *Documents linguistiques et ethnographiques sur une région du sud tunisien (Nefzaoua).* Paris: Imprimerie Nationale de France, 1951.

Boris, Gilbert; *Lexique du parler arabe des Marazig*. Paris: Klincksieck, 1958.

Ġānimī, Naʕīma, al-Xaṣxūṣī, Aḥmad; *Aġānī an-nisāʔ fī barr al-hamāmma.* Tūnis, 2010.

al-Ghadeer, Moneera: *Desert Voices. Bedouin Women's Poetry in Saudi Arabia.* London: Tauris, 2009.

Guiga, Abderrahman; "Berceuse tunisienne". *Bulletin des Études Arabes* 2e Année-N° 7, (Mars-Avril 1942), pp. 44-45.

Louis, André; *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le Sud tunisien*. Aix-en-Provence: Edisud, 1979.

Marçais, William & Guîga, Abderrahmân; *Textes arabes de Takroûna. I. Textes, Transcription et Traduction annotée.* Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1925.

Marçais, William & Guîga, Abderrahmân; *Textes arabes de Takroûna. II. Glossaire.* 8 vol. Paris: Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1958-61.

al-Marzūgī, Muḥammad; *al-Adab aš-šaʕbī fī tūnis*. Tūnis, 1967.

[31] See Ritt-Benmimoun *in press*, and Ritt-Benmimoun 2009.

al-Marzūgī, Muḥammad; *Maʕa l-badw fī ḥallihim wa-tarḥālihim*. Lībiyā-Tūnis, 1984.

Ritt-Benmimoun, Veronika; "Die Überlieferung oraler Literatur in Südtunesien: Erfahrungen, Erfolge, Probleme". *Simurgh* – Kulturzeitschrift (Zentrum für Europäische und Orientalische Kultur e.V.), Heft 5 (2009), pp. 42-47.

Ritt-Benmimoun, Veronika; *Eine beduinische Gesellschaft zwischen Tradition und Moderne: Arabische Dialekttexte aus der Region Douz (Südtunesien)*. Semitica Viva, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.

Ritt-Benmimoun, Veronika; "South Tunisian Bedouin Poetry in Written Sources". In: Proceedings to the Conference *Les Dialectes Arabes dans les Sources Écrites: État des Lieux, Études de Cas, Nouvelles Recherches* held in Saragossa, 22.-24. Juni 2009, in press.

Sonneck, C.; *Chants arabes du Maghreb. Étude sur le dialecte et la poésie populaire de l'Afrique du nord.* Vol. I: *Texte arabe*; vol. II, fasc. I: *Traduction et notes*; vol. II, fasc. II: *Introduction et glossaire*. Paris: Maisonneuve, 1902, 1904.

Stapley, Kathryn M.G.; *A Sociolinguistic Study of Three Types of Tunisian Arabic Song*. D. Phil. Thesis, St. Cross College, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 2006.

Stumme, Hans; *Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder*. Leipzig: Hinrichs, 1894.

al-Xaṣxūṣī, Aḥmad; "ʔAġānī l-malālīya". *al-Ḥayāt aṯ-Ṯaqāfīya* 174 (2006), pp. 64-75.

al-Xaṣxūṣī, Aḥmad; "ʔAġānī l-maḥfal". *al-Ḥayāt aṯ-Ṯaqāfīya* 182 (2007), pp. 62-80.

Yelles-Chaouche, Mourad; *Le Ḥawfi. Poésie féminine et tradition orale au Maghreb.* Alger: Office des Publications Universitaires, 1990.

Internet source:

http://www.marsad.blogspot.com/ (blog from the 29th of December 2009): http://marsad.blogspot.com/2009/12/blog-post_29.html

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009), pp. 235-255

WOMEN'S WEDDING SONGS FROM ADANA: FORTY QUATRAINS IN CILICIAN ARABIC

CANCIONES DE BODA FEMENINAS DE ADANA: CUARENTA CUARTETAS EN ÁRABE DE CILICIA

STEPHAN PROCHÁZKA*

Abstract

This article deals with special four-line songs performed exclusively by women in the Arabic dialect of the city of Adana in Southern Turkey. Following an introduction including a formal and linguistic analysis forty songs are transcribed and translated into English.

Resumen

Este artículo trata de canciones especiales cantadas exclusivamente por mujeres en el dialecto árabe de la ciudad de Adana, en el sur de Turquía. Tras una introducción, que incluye un análisis formal y lingüístico, cuarenta canciones se transcriben y traducen al inglés.

Keywords: dialectal poetry; songs; oral literature; Cilician Arabic.
Palabras clave: poesía dialectal; canciones; literatura oral; árabe de Cilicia.

All members of the Arabic speaking minority in Turkey's fourth largest city, Adana, belong to the ʕAlawī sect of Shiite Islam[1], which is also widespread in Western Syria. Although, or perhaps because, women have a somewhat inferior status in this religious community and are prohibited from initiation into its secret doctrines, in many respects they enjoy more social freedom than most of the Sunni women of the region[2]. For one thing, at weddings ʕAlawī women are allowed to dance and sing with the men, and during the lengthy wedding celebrations, which often last several

***Stephan Procházka, Institute of Oriental Studies, University of Vienna.**
E-mail: ***stephan.prochazka@univie.ac.at***
This article is a revised and significantly enlarged version of a paper which I presented at the February 2002 symposium "Dialektologie Semitischer Sprachen" in Heidelberg on the occasion of Professor Otto Jastrow's 60th birthday.
[1] Often also called Nuṣayrī or Nuṣayrī-ʕAlawī.
[2] Cf. Procházka-Eisl & Procházka 2010: chapter 2.1.2.

days, women in Adana and other Arabic speaking parts of Cilicia recite(d) short, four-line verses to both female and male participants[3].

Around the turn of the 20th century, when Western Arabists first became interested in spoken Arabic dialects, they often recorded traditional songs and poems, and several of the larger collections date back to that era[4]. However, after World War I most dialectologists shifted to the research of daily speech because they had become aware that the language of oral poetry often does not reflect the pure local dialect but also contains supra-regional and Classical forms and vocabulary. In the Arab world, by contrast, until fairly recently orally transmitted poems, songs, and proverbs were the only fields in which local researchers showed any interest in the dialects. Since the 1990s, because of the rapid and lasting changes in many aspects of Arab societies, these products of local popular culture have again received more attention from Western scholars[5]. In particular, the overwhelming impact of television and other media has resulted in an ongoing decline of traditional culture which is – at least in some parts of the Arab world – in danger of being lost within the next generation or two[6]. As for wedding songs one should also mention the increasing tendency among Islamist circles to condemn wedding ceremonies in general as un-Islamic practice.

The situation in the region under research is special insofar as most aspects of Arab material and literary culture were actively suppressed by the Turkish authorities until only a few years ago. Arabic songs and Arab music were banned from public performance and thus it is not surprising that little of a once rich oral culture has survived today. Among these remnants are two very different types of songs performed exclusively by women: mourning songs and wedding songs. This paper deals exclusively with the second type. Following a short discussion of the general literary and linguistic characteristics of these songs are the original Arabic texts and English translations of forty typical examples.

The songs always consist of a series of four-line strophes, each of which is followed by the well-known *zaġārīd*-trills called *ẓalġīṭ* in the local dialect. There is evidence of songs of similar structure and content also exclusively sung by women in adjacent regions, particularly Syria, Lebanon, and Palestine. These too are sometimes labelled as *zaġārīd* songs because these cries are the only thing all these quite different kinds of songs have in common[7]. In Adana the use of these quatrains has drastically decreased during the last twenty years, and today there are many weddings where they are not performed at all. They are regarded as a relic of former

---

3 Because usually men and women do not mix during most stages of the festivity, in many parts of the region there are also typically male songs (cf. Rosenhouse 2000-2001: 33). The rather sophisticated poetry duels of Palestine, for instance, are exclusively “performed by and for men” (Yaqub 2007: 8).

4 E.g. Hartmann 1897, Huxley 1902, Littmann 1902.

5 Cf. Caspi & Blessing 1993: 355.

6 This is, above all, true for urban societies. In many rural areas folk traditions continue to be practiced, although often in the frame of folk festivals and similar occasions (cf. Yaqub 2007: 8).

7 Cf. Rosenhouse 2000-2001: 34-36; *ẓaḷāġīt* in Jargy 1970: 116.

times, and today only sung by elderly women – and usually only during the so-called henna-night one day before the actual wedding[8]. Most modern wedding festivities are now accompanied by professional or semi-professional entertainers and bands.

A clear sign of the decline of this oral tradition is that one often hears quatrains with topics that do not fit the occasion, i.e. the henna-night. Formerly there were special strophes sung for each step on the long way from the formal request for the girl's hand to the final wedding night[9]:

- The visit of the groom's family to the bride's family to ask for the girl's hand (*b-yiṭlibu l-bitt*).
- The ring ceremony (*il-xātim*).
- The engagement ceremony (*l-ᵊxṭāb*).
- The henna-night (*laylit il-ḥinni*).
- The departure of the bride from her parents' home[10].
- The procession from the bride's home to the groom's home (*iz-zaffi*).
- The arrival of the bride at her new home.
- The ceremony at the groom's home.

The address forms like *yā bitti* 'my daughter', *ya-abni* 'my son', *xayyi* 'my brother', *yammi* 'my mother', and *bayyi* 'my father' used in the first lines of the songs indicate that in former times the mothers and sisters of the couple as well as the bride herself were among the performers[11]. As was mentioned above, today only older female relatives, in rare cases the mothers themselves, sing a few of these strophes.

Formal characteristics

Number of lines – All wedding songs presented here have four lines, hence we have called them *quatrain*s. In this respect they correspond to the same category of songs in other parts of the Near East. Some researchers, however, prefer to call them *couplet*s instead of *quatrain*s, maintaining that they consist of two lines of containing two hemistichs each[12]. It is true that in Arabic editions similar songs are often arranged in two lines instead of four[13]; but particularly the songs beginning with a

---

[8] For a detail account of an ʕAlawī wedding cf. the text in Procházka 2002: 263-274.

[9] For an overview of similar customs in Palestine and Syria see Rosenhouse 2000-2001: 31-33.

[10] Traditionally this part of the ceremony took place at the home of the bride. Today both the henna-night and the actual wedding are celebrated at a 'wedding saloon' (*düğün salonu* in Turkish).

[11] Cf. Rosenhouse 2000-2001: 39: "Among the singing women we may find the bride's family (sisters, cousins, mother and aunts), non-family (adult) guests, and the bride's non-family girl friends from the village, as well as members of the bridegroom's family".

[12] Cf. Littmann 1902: 87; Rosenhouse 2000-2001: 35 and especially 41. On the latter page the author claims that only the wedding songs of the Jews of Damascus are arranged in quatrains. But as they are structurally exactly the same as the Druze or Muslim songs (cf. the examples p. 40), it is hard to guess why they should be regarded as formally different.

[13] Cf. Lūbānī 2009.

kind of interjection (see below) are usually written in four lines[14]. We also think that their dominant rhyme pattern *a a b a* suggests that they are quatrains rather than couplets[15].

Rhyme patterns – Only six of the quatrains (= 15 %) in our collection are monorhymed with the structure *a a a a*. The overwhelming majority of the songs (28 = 70 %) have the rhyme pattern *a a b a*, which is frequently used in other Near Eastern quatrains, including the Turkish *mani* [16]. The rhyme patterns *a a a b* and *a b c b* occur in two songs each; and *a a b b* and *a b b b* are each used in one song.

Number of syllables – In many genres of popular poetry the metrical structure is mainly quantitative and not accentual as in the Classical poetry[17]. Thus in all hitherto published songs of the type under discussion the number of syllables is equal, or almost equal, in all four lines. Surprisingly this is not the case for many of the quatrains in our collection. The number of syllables is very inconsistent; the shortest verse has five syllables, the longest 25. Often lines 1-2 are of equal length; but lines 3-4 are in many cases much longer, and in some songs (e.g. no. 22) the fourth line is *very* long. The radical variation of syllabic patterns within one and the same song can also be seen as an indication of a certain decline. The reason for this might be that pairs of verses which originally belonged to different songs were newly combined – perhaps because the other pair of verses in each of the two songs had been forgotten.

Linguistic features – Phonologically, morphologically and syntactically the songs are pure Cilician Arabic[18], which means that they are either autochthonous products of the local culture or were adjusted to the local dialect long ago. Their vocabulary is rather simple and basic[19]. There are practically no loans from Classical Arabic[20]; but

[14] For examples see Lūbānī 2009: 43 and 201.

[15] Cf. the examples in Eilers 1942. When speaking Turkish, the Arab women of Adana call these songs *mani* because they resemble to these popular Turkish four-line stanzas. See the following footnote.

[16] The same rhyme pattern predominates in the quatrains published in Huxley 1902, Littmann 1902, and Jargy 1970. The Iraqi quatrains published by Eilers 1942 have the rhyme pattern *a a a b*. For the Turkish *mani* cf. *EI* [2], VI, s.v. māni: "The *mani* is, most usually, a piece of poetry made up of heptasyllabic verses rhymed on the pattern *a a b a*; each quatrain may be sufficient to fulfil a certain function or to transmit a certain message."

[17] Jargy 1970: 30 over-generalized when he wrote "la métrique de la poésie populaire…*n'est pas basée* [my italics] sur l'accent rythmique, mais sur le nombre de syllabes". Popular poetry based on accentual structures also exists, cf. the discussion in Palva 1992: 149-166.

[18] Typical features are the so-called *umlaut-imāla* (e.g. *qēʕid* 'sitting'; *nēs* 'people'), pausal phenomena like *-a#* > *a*[w] (*ʕadātna*[w], *Malṭa*[w]) and *-i* > *ey* (*farfūre*[y], *dūre*[y]), the way attributes are constructed (e.g. *fariḥt iğ-ğāy*, *bḥūr iz-zirq*), and the analytical accusative (e.g. *kiyyaftin la-msāfrīnak* "you have amused your guests"). For an overview of Cilician Arabic see Procházka 2006.

[19] Cf. Rosenhouse 2000-2001: 39.

one does find typical Syrian words not used in the everyday speech of Adana, for example:

filfil il-ḥarr 'hot pepper' instead of the local *flayfli bi-thibb*
šibbāk 'window' instead of *ṭāqa*
ḍyūf 'guests' instead of *msāfrīn* [21]
ǧmāl 'beauty' instead of *ḥisin*
kama 'like' instead of *mitil.*

Another feature is the use of the relative pronoun *illízi* [22], which is otherwise restricted to traditional narratives and fairy tales. Sometimes we come across poetic licenses such as *ǧhannabi* 'hell', altered from *ǧhannam* to rhyme with *ʕa-n-nabi* in no. 8. The lengthening of short vowels in last syllables also occurs, e.g. in no. 3 *b-tisrāḥ* and *nifrāḥ* in lines 2 and 4. There are strikingly fewer Turkish loanwords in the songs than in normal speech, which is certainly a sign of their relatively high age[23].

Stylistic features

Introductory interjection – At the beginning of all the songs we find an interjection which by some women is pronounced *hāw.* The majority of the performers, however, prefer the word *hāy* hence these songs are called *mhāyhāy* (or *mhāha*) in Cilician Arabic[24]. Such opening vocative syllables are common in *zaġārīd*-type songs in other regions too. Interjections used are:

- *ayha/ēha/īha* in Lebanon (Huxley 1902: 190)
- *a hā* in Syria (Jargy 1970: 122)[25]
- *hay wiyyā, ī wiyyāh; āwīha*; *īh, ēh, āh, yā, hē* in Palestine (Lūbānī 2009: 43, 149, 201; Rosenhouse 2000-2001: 36)
- *ēh w-yā* among the Druzes (Rosenhouse 2000-2001: 36).

We find that in 80 % of the forty Adana songs published here the interjection occurs at the beginning of lines 1-3; only 10 % of the songs exhibit the *hāy* in all four lines (in the remaining 10 % the interjection is found in only one line or two). In the songs from Lebanon edited by Huxley 1902, as well as in the Palestinian examples presented by Lūbānī, the interjection always occurs in all four lines. In most of the Syrian examples found in Jargy 1970: 116-117 the interjection begins all four lines.

---

[20] Except for learned ʕAlawī sheikhs, Classical Arabic is unknown to the people of Adana. However a few lines of these songs show Classical forms: e.g. no. 22 *mawǧe kabīre,* which in pure dialect is *mawǧe kbīre.* In some lines we find the Classical article *al-* instead of dialectal *il-*.

[21] Actually a re-loan from Turkish where *misafir* means 'guest' and not 'traveler'.

[22] In a couple of instances replaced by the Turkish word *kiši* 'person'.

[23] In the songs we find, for example, the word *ʕadūw* 'enemy', which in normal speech has been replaced by *dišmān* < Turkish *düşman.*

[24] In other regions *muhāhā* (Rosenhouse 2000-2001: 36).

[25] « *ʔA hā..*: cris de joie lancés surtout par les femmes aux fêtes de noces. »

Metaphors

As in other songs of this kind, rhetorical figures, particularly metaphors, are frequently used. These include comparisons of the bride and/or groom with various kinds of flowers. For example:

Hey, our bride Fāṭma is (like) a pink/and our groom is (like) the flower of the pomegranate tree. (no. 35).

The groom is once called "hot pepper" (no. 20) and once "a cup of best porcelain" (no. 23). In no. 29 the children of a family are described as "the candle of the house… who should not extinguish" (…*ˀwlādin šamʕit id-dār/yā rabbi lā tiṭfīya*ʷ*!*)[26].

Similes like *hāy ˀxdūdik kama tiffāḥ* "Hey, your cheeks are like apples" (from a song not included in the collection below) are very rare and it can be taken for granted that this verse, which is also found in a collection from Palestine[27], is not a local product. This is also shown by its unusual preposition *kama*.

Textual features

Structural characteristics

All quatrains are semantically a self-contained unity. During my fieldwork I never came across a performance which combined two or more quatrains into a longer entity, but it cannot be ruled out that this had been sometimes done in former times. Often in line 1 or 2 the bride, the groom, or other prominent figures in the wedding ceremonies are addressed.

The first two lines of several quatrains (no.s 34-40) are more or less nonsense. One of them is the most widely known of all the songs, no. 34, which begins, "Hey, we have leek/Hey, you have leek". These nonsense-verses may be another hint of the decay of the orally transmitted songs because they suggest that the performers knew only two lines of a certain quatrain and thus invented two others, the present first and second lines, with the appropriate rhyme[28]. Especially in such songs, but also in many of the others, the main message is formulated in the final two lines.

A frequently used stylistic device is a conditional clause: If the protasis (often line 3) includes something positive, the apodosis (in the same line and/or line 4) is a wish or a blessing. If – as is much more frequent – the protasis is something negative, the apodosis is a curse or something similar. By far the most common verb used in the negative messages is *yibġiḍ* 'to dislike, to hate'; but *mā yḥibb* 'he does not like' also occurs a few times. Typical examples are:

Hey, the one who dislikes you, may he drop down into pieces! (no. 15)

Hey, the person who dislikes us, may God send him a bullet! (no. 22)

Hey, a person who dislikes us/May his trousers get tattered! (no. 39)

The name of the bride's or groom's family is sometimes mentioned in the protasis:

Hey, who dislikes the members of the Ṣābūn family/may God send him a bloody jail! (no. 6).

[26] Cf. a similar metaphor in Littmann 1902: 15/12 *wi-l-ʕarīs yā šamʕitnā – lā ʕāš min yiṭfīhā* "and the groom, oh our candle – who extinguishes it should not live!"

[27] *wi-xdūdak kama t-tuffāḥ* (Littmann 1902: 20/54).

[28] I have noticed nonsense verses in no other collection of songs of this kind.

In quatrains which were originally sung during the visit of the groom's male family members to ask for the girl's hand, the hope of a positive answer is introduced by *inšalla.* For example:

Hey, if God wills, with your permission, oh ʕAlī/We shall marry the old and the young. (no. 2)

Frequent motifs[29]

As is often the case with songs performed by women[30], Cilician quatrains never have religious themes. In comparison to the men's poetry, the songs presented here are not very warlike[31] either, although there are many maledictions against assorted enemies. In two songs, no.s 12 and 17, we find a "local touch" (besides the Cilician dialect) in that the city of Adana is explicitly mentioned.

The descriptions of the bride and the groom mainly mention their expensive clothes, for example:

Hey, our bride, your dress is embroidered with gold. (no. 10)

Hey, my brother, your suit is striped. (no. 17)

Another important thing is, of course, honour:

They said: 'She is gone with clear thought and honour.' (no. 10)

Hey, my son, oh you possessor of clear thought and honour. (no. 21)

The groom is, or is expected to become, a hero who will vanquish the enemies of the family:

Hey, every time the enemy comes to cut you down

If God wills, may you become stronger and greener. (no. 19a)[32]

He is the "sultan of the east and the west" (no. 22) and he even "may become a ruler and a leader" that all people should be under his hand (no. 19b).

In some other songs we find common blessings for the bridal couple. For example:

Hey, may God protect our bride

Hey, the one who is your pride (no. 31)

May my Lord protect him (the groom) from the evil eye! (no. 14)

Much rarer than curses are wishes. A good example is:

Hey, my brother, I wish you a bath outside in the fields/Hey, I wish you to have four servants serving you while four (other) servants are sleeping. (no. 16).

In several songs joy (*farḥa*) in general is expressed, e.g. "We like the joy, the joy of coming together." (no. 5). There are also expressions of the wish that the joy of a wedding may be passed on to the next generation: "Hey, this joy is for my nephew/And the next joy is for my son." (no. 27). The same wish is also found in the wedding songs of other regions. Compare the above with this verse from Jerusalem: *il-yōm il-faraḥ ʕinnā – ʕuʔbāl wlādkum* "Today the joy is with us, it may be with your children (in the future)!" (Littmann 1902: 14/6).

[29] For an overview of motifs in women's wedding songs cf. Rosenhouse 2000-2001: 37-39.

[30] Cf. Rosenhouse 2000-2001: 33.

[31] For examples from Palestine cf. Yaqub 2007.

[32] To become green also means to flourish, to get strong.

Two quatrains are songs of welcome for the guests. Song no. 1 welcomes the representatives of the suppliant groom who come to ask for the hand of a girl on his behalf:

hāy ahla w-sahla fīkin yā ḍyūf
hāy ᵊmqallbīn bi-syūf
hāy m-naʕrifkin il ǧāyīn
tā dbaḥnā-lkin il-xārūf

Hey, welcome to you, oh guests!
Hey, you who come with swords to ask for her hand in marriage
Hey, if we had known that you would come
We would have slaughtered a lamb for you.

This quatrain has striking parallels in Syria and Palestine. A wedding song of the Damascene Jews is almost identical:

āh ya ʔahla w-sahla ya ḍyūf
āh ya mšaqqalīn bis-syūf
āh ya ulaw ⁱʕriftkom žāyīn
w-āh ya kunna dabaḥnā-lkum xarūf [33].

Oh, welcome you guests
Oh, decorated with swords
Oh, and if we had known you were coming
We'd slaughtered for you sheep.

This last example illustrates the fact that the quatrains of our collection share not only motifs, but also many phrases and idioms with the *zaġārīd*-songs of other regions. Some of these similarities may be incidental since it is natural to compare a bride with a beautiful flower; but others are certainly proof of a common origin. The fact that identical, or at least very similar, verses are found in the relatively large area from Cilicia in the north to Palestine in the south, and among such different religious communities as ʕAlawīs, Jews, Christians, Sunnis, and Druzes, suggests that some of these songs are part of an old supra-regional folk tradition. Compare, for instance:

- *hāy fī smayki b-tisbaḥ bi-tṣīr* "Hey, a fish is swimming in it" (no. 2)

with Lebanon: *ēha yā semeki fi-l-baḥar tilʕab* "oh fish playing in the sea" (Huxley 1902:197).

- *hāy il-karim karmak w-lōlṓ ʕanāqīdak* "This vineyard is yours and its pearls are your grapes." (no. 19b)

with Palestine: *ya lūlu ʕanāqideh* "whose grapes are pearls" (Spoer & Haddad 1926: 204).

- *ta-ṣṣīr ḥākim w-miḥkim w-kill in-nās taḥt īdak* "Hey, may you become a ruler and leader that all people should be under your hand." (no. 19b)

with Palestine: *wiṣīr ḥākim w-čill il-balad taḥt īdeh* "he will become a ruler and the whole country will be under his hand." (Spoer & Haddad 1926: 204).

A quatrain from Lebanon goes (Littmann 1902: 62/14):

yā ʕarīs yā finžān farfūrī

[33] Rosenhouse 2000-2001: 40. On the same page there are also similar songs of the Druzes and from ʕĒn Māhel.

yā žūx aḥmar ʕa-š-šibbāk manšūrī
limmā tirkab ʕa-l-ⁱkḥaylā wi-tʔil-lha dūrī
is-sarž miġrāʔ wa-r-rikāb billawrī.
Oh bridegroom, oh cup of porcelain
Oh red shawl spread out on the window
When you are riding on your thoroughbred and tell her: Turn!
The saddle is embroidered and the stirrups are of crystal.

The first three lines of this song show a striking parallel to our song no. 23:
hāy ya͡-abni yā finğān farfūre ʸ
hāy allo ḥaqqdār ʕala šibbāk minšūre ʸ
hāy lammt-il tirkab ʕa-l-xaḍra w-tibʕaq-la hā dūre ʸ
Hey, my son, oh cup of best porcelain
Hey, who has the right (to possess) a carved window.
Hey, when you mount the brown (mare) shouting to her: hey turn!

Another very interesting parallel is found among the wedding songs of the peasants of Ḥama:
wa-in ʕiṭšat il-xeyl wurridha ʕalā l-ʕāṣī – w-aḥši qulūb el-aʕdā b-bārūd w-rṣāṣi
"Si les chevaux ont soif, mène-les à l'Oronte ! – J'emplirai les coeurs ennemis de poudre et de plomb." (Gaulmier 1935-45: 33).

In our song no. 24 we find:
hāy lammt tirkab ʕala͟ l-xaḍra b-titbarram ḥadd al-ʕĀṣe ʸ
hāy inšalla bi-tallu ya͡-abni qalb al-ʕada killa bārūd w-rṣāṣe ʸ.
Hey, when you mount the brown (mare) and turn to the River Orontes
Hey, if God wills, my son, you (and your friends) will fill the heart of the enemies with gun powder and a bullet.

These two verses must have been brought from Syria to Cilicia as the River Orontes is not known to the average ʕAlawī of the region, and none of the women of whom I inquired the meaning of *il-ʕĀṣi* could explain it to me.

Edition of forty quatrains

All recordings were made in the Akkapı quarter (in Arabic Ōbt il-ᵊkbīre) of Adana between 2001 and 2010. The majority of these songs came from Luṭfīye (born 1941), Minnāz (born 1922), and Šāmīye (born 1939), who tragically died in a car accident in 2008. I am especially grateful to the Bayraktar and Uzun families for their enthusiastic support of my research[34]. Many of the songs I heard during weddings, or on videos of weddings. To get a better sound quality, I also recorded all of the songs at the homes of well-known performers. I heard many of the songs twice or thrice and often recorded variants, which are also presented in the following edition.

The songs are presented in transcription and English translation[35]. They have been roughly arranged according to the following categories: Songs sung when the groom's family comes to ask for the girl's hand. A song for the betrothal. Songs of

[34] Special thanks go to Nurhan, Eylem, Gülşen, Semra, and Neslihan as well as to the head of the family, my friend Ali Bayraktar.

[35] I would like to thank my friend Craig Crossen who edited the whole text and to whom I owe many of the good stylistic translations.

joy and welcome at the wedding. Songs for the bride. Songs for the groom. A song for the groom's mother. A song for the father. Songs of blessing or mockery: Songs in which the first two lines are nonsense.

1

hāy ahla w-sahla fīkin yā ḍyūf
hāy ᵊmqallbīn[36] *bi-syūf*
hāy m-naʕrifkin il ǧāyīn
tā dbaḥnā-lkin il-xārūf
Hey, welcome to you, oh guests!
Hey, you who come with swords to ask for her hand in marriage
Hey, if we had known that you would come
We would have slaughtered a lamb for you.

2

hāy baḥirna^{w} *ᵊgbīr ᵊgbīr*
hāy fī smayki b-tisbaḥ bi-tṣīr
hāy inšalla b-ʕizzak yā ʕAli
mi-nǧawwiz iz-zġīr wi-l-ᵊgbīr
Hey, our sea is wide and big
Hey, a fish is swimming in it
Hey, if God wills, with your permission, oh ʕAlī[37]
We shall marry the old and the young.

Variant line 3:

hāy inšalla b-ʕizz Alla ʕizz bayykin yā wlaydāti
Hey, if God wills, with God's and your father's permission, oh my dears!

3

hāy baḥirna^{w} *ᵊmrāḥ ᵊmrāḥ*
hāy fī smayki b-tisrāḥ
hāy inšalla la-ǧāhkin yā wlāde^{y}
mi-ndiqq il-ᵊṭbūl w-nifrāḥ
Hey, our sea has overtopped the banks
Hey, a fish is swimming around in it
Hey, if God wills, for your sake, oh my dears
We shall beat the drums and enjoy ourselves.

Variant lines 3-4:

hāy inšalla b-ʕizz Alla ʕizzkin yā wlaydāti
inšalla mi-ndiqq w-m-nifrāḥ

[36] Cf. Barthélemy 1935-1954: 674f.: *qallab* "aller voir dans sa famille (une fille à marier : parente d'un jeune homme) avant de faire la demande en mariage."
[37] The lady used this name because when I recorded her I was with her nephew ʕAli. Usually the name of the bride's father (or elder brother) is put in this place.

Hey, if God wills, with God's and your permission, oh my dears!
We shall beat (the drums) and enjoy ourselves.

4a

hāy riḥna min balad la-balad
hāy ta-kinna nixṭib bitt pāšit Ḥalab
hāy mā rgidna ʕa-l-ḥisin wi-ǧ-ǧmāl
ᵊrgidna la-bayt il-ḥasab wi-n-nasab.
Hey, we were going from country to country
Hey, we betrothed the girl of the Pasha of Aleppo
Hey, we did not run after attractiveness and beauty
We were looking for a family with a noble pedigree.

4b

hāy ᵊrgidna min balad la-balad
hāy ǧibna bitt pāšit Ḥalab
hāy mā rgidna la-l-ḥisin wi-ǧ-ǧmāl
ᵊrgidna la-bitt il-ḥasab wi-n-nasab.
Hey, we were running from country to country
Hey, we have brought the girl of the Pasha of Aleppo
Hey, we did not run after attractiveness and beauty
We were looking for a girl with a noble pedigree.

5

hāy wardnaʷ ᵊb-yinšamm
niḥna mi-nḥibb il-faraḥ, il-faraḥ ᵊm-niltamm
b-yibġiḍna yibʕat-lu bi-ḥabs id-damm
lā yfikk-illu l-īsīr lā yifriǧ-lo hamm
Hey, our roses have a pleasant fragrance
We like the joy, the joy of coming together
(Who) dislikes us, may (God) send him a bloody jail!
And may He not loose his chains and not relieve his pain

6

hāy ᵊltammu ta-niltamm
hāy killaytna ixwe wlād il-ʕamm
hāy kill ši [38] *b-yibġiḍna la-sulaylayt bayt Ṣābūn*
Alla yibʕat-lu ḥabs id-damm
Hey, come together, let's come together
Hey, we are all brothers and cousins
Hey, who dislikes the members of the Ṣābūn family
May God send him a bloody jail!

[38] Instead of *kiši* 'person'.

7

hāy ahla w-sahla fīkin
hāy l-ᵊmlāyke taḥmīkin
hāy w-lā markibkin ġiriq
w-lā šimit [39] *aḥada fīkin*
Hey, you are welcome
Hey, the angels may protect you
Hey, your ship has not sunk
So that nobody could be happy out of spitefulness.

8

hāy ʕalayki ṣalā an-nabi
hāy la-ġērik ᵊǧhannabi
hāy kiši b-yibġiḍik
Alla lā yibʕat-lu mitlik, w-lā bitt w-lā ṣabi
Hey, the Prophet's blessing upon you!
Hey, for the others Gehenna!
Hey, every person who dislikes you
May God not give him one like you, neither a girl nor a boy!

9

hāy dānāyi ṭliʕti ʕa-s-sillēm taktak qabqābik
hāy libbastik badli bi-ǧǧē la-kaʕbik
hāy dānāyi kiši b-yibġiḍik
yiǧʕalu yfūt min ġirbil ibri yibʕaq ōf ma-ḍyaqo bābik
Hey, my dear, when you went up the stairs your slippers were flip-flopping
Hey, I have dressed you with a dress that reaches down to your ankles
Hey, my dear, the person who dislikes you
May (God) squeeze him through the eye of a needle that he will cry 'Oh, how narrow is your door!'

10

hāy ʕarūsna badiltik zarrābīye
hāy kill zarba [40] *ʕlēha bi-l-mīye*
hāy sahlo ʕannik ahlik w-ǧīrānik
qālo b-timši bi-l-ʕaql wi-l-ḥirrīye [41]
Hey, our bride, your dress is embroidered with gold
Hey, each peace of (its embroidery) is worth a hundred pounds
Hey, your family and your neighbours asked for you
They said: 'She is gone with clear thought and honour.'

[39] Cf. Barthélemy 1935-1954: 406: *šəmet* "se réjouir du mal de, triompher du malheur d'(autrui)".
[40] Cf. Barthélemy 1935-1954: 309: *zəreb* "sorte de fil de soie".
[41] Cf. Barthélemy 1935-1954: 150: *ḥərra* "honnête femme".

11

hāy dārna wsīʕa
hāy šibbākna ʕāli
hāy ʕarūsna kayysi
hāy ʕarīsna ġāli
Hey, our house is spacious
Hey, our windows are high
Hey, our bride is beautiful
Hey, our groom is dear.

12

hāy yammi qʕidna taḥt is-syēğāt
hāy yammi sarxo ʕlayna yqōnšu ʕlayna ğ-ğēğāt
hāy dānāyi fariḥti fīki
bi-tsawwi Ādni killa sabʕ baladāt
Hey, mum,[42] we were sitting under the hedges
Hey, mum, the hens called us and were talking about us
Hey, my dear, you are (the reason of) my joy
You make all of Adana seven times nicer.

13

hāy yammi qʕadna^w *taḥt šağrit iġḍa*^{w}
hāy yammi šribna^w *b-*^{ə}*qdāḥit fiḍḍa*^{w}
hāy kiši bi-yfūt baynātna^w *w-bayn baʕḍna*^{w}
Alla yibʕat-lu il-ʕama w-fōq il-ʕama marḍa^w
Hey, my mum, we were sitting under the oleaster tree
Hey, my mum, we were drinking from silver cups
Hey, the person who will interfere between us
May God send him illness like blindness and more than blindness!

14

hāy xayyi qēʕid bi-taxt il-^{ə}*lwān*
kaffak ^{ə}*mḥanna waqt-il mi-nnām*
fāto šaġlit ^{ə}*ẓbāya qālo ha-š-šabāb minnayn*
hāda xayyna z-zġayyir rabbi tiḥrizo min ʕayn
Hey, my brother, sitting on the coloured throne
Your hands have been painted with henna while we were sleeping
Some girls came in and said: 'From where is this guy?'
This is our younger brother: May my Lord protect him from the evil eye![43]

---

[42] Although lines 1-2 are addressed to *yammi* 'my mum', it is very likely that the person actually meant is the daughter. In many Near Eastern societies reverse addressing (although only from the elder to the younger) is very common: Mothers address their sons and daughters as 'my mum', uncles their nieces and nephews as 'my uncle', etc.

[43] Probably this song comes from the Syrian region of the ʕAlawīs, because in those dialects the syllable *-ayn#* becomes *-ān#*, implying that all four verses had the rhyme *-ān*. This is the only quatrain in the whole collection which uses the rhyme pattern *a a b b*.

15

hāy xayyi abu ẓinnār aṣfar
hāy ᵊb-yibġiḍak yūqaʕ yitkassar
hāy yūqaʕ bi-ǧanb balasāni
ta-yʕaḍḍu ʕaqrab aṣfar
Hey, my brother with the yellow belt
Hey, the one who dislikes you, may he drop down into pieces!
Hey, may he fall next to an elder tree
So that a yellow scorpion will sting him.

16

hāy xayyi b-ištihī-lak bi-l-barrí ḥimmām
hāy arbaʕ ʕabīd yixdimak arbaʕ ʕabīd ynām
hāy b-ištirī-lak šamli raqīqa ʕlayha marǧān
ta-tmassiḥ ʕaraq xaddak hint w-ṭāliʕ mn-il-ḥimmām
Hey, my brother, I wish you a bath outside in the fields
Hey, I wish you to have four servants serving you while four (other) servants are sleeping
Hey, I'll buy you a fine towel with a pearl[44]
So that you can wipe the sweat off your cheeks when you come out of the bath.

17

hāy xayyi badiltak mǧazzqa [45]
*hāy ā m-naʕrifak w-lā bi-l-yaḍa*ʷ [46] *w-lā bi-l-ᵊbnām*
hāy qōmtak bi-ha-l-maydān
b-tiswa Ādni ʕArabistān
Hey, my brother, your suit is striped
Hey, we don't recognize you, neither being awake nor sleeping
Your standing at this place
Makes Adana like Arabia.

18

hāy yā xayyi šū b-tištihi min malbūs ta-tilbas?
hāy b-ištirī-lak ḥarīr aṭlas
ḥammt-il bi-tfūt bayn iš-šabāb
bi-yfattiḥ-lak il-ward b-yiḍḥak-lak ringas [47]
Hey, my brother, what kind of dress would you like to put on?
Hey, I shall buy you (a dress of) satin
And when you will be among the young people
The roses will open for you and the daffodils will smile at you.

[44] The word *marǧān* usually means 'coral'; in Classical Arabic it can also mean 'pearl', which better suits this context.
[45] *mǧazzaq* < Turkish *çizgi* 'stripe'.
[46] Cf. Barthélemy 1935-1954: 917: *bə-l-yayḍa, bə-l-yaqẓa*.
[47] *ringas* < Turkish *nergis*.

19a

hāy ya͡-abni barrim xātim bi-īdak
hāy il-karim karmak w-lōlṓ ʕanāqīdak
hāy kill-ma ǧīyit il-ʕadūw ta-tḥiššak
inšalla b-tizbil wi-b-tixḍarr
Hey, my son, put[48] a ring on your hand!
This vineyard is yours and its pearls are your grapes.
Hey, every time the enemy comes to cut you down
If God wills, may you become stronger and greener.

19b

hāy ya͡-abni barrim xātmak b-īdak
hāy il-karm karmak w-lōlṓ ʕanāqīdak
hāy b-iṭlib min rabbi ta-yaʕṭīk w-zīdak
ta-ṣṣīr ḥākim w-miḥkim w-kill in-nās taḥt īdak.
Hey, my son, put[49] a ring on your hand!
This vineyard is yours and its pearls are your grapes.
Hey, I pray to my Lord that He may give you more
Hey, may you become a ruler and leader that all people should be under your hand.

Variant line 3:
hāy b-iṭlib mi-ilāh is-sama rabbi bis-sama ta-yaʕṭīk w-yzīdak
Hey, I ask the God of the heaven, my Lord in the sky, to give you more.

Variant line 4:
hāy ṣīr ḥākim il-ḥikkām kill in-nēs taḥt īdak
Hey, may you become the ruler of the rulers that all people should be under your hand.

20

hāy ya͡-abni yā filfil il-ḥarr
hāy alli miršūš bi-īrāḍi l-barr
hāy kill-ma ǧīyit il-ʕada ta-tḥiššna[w]
inšalla m-nizbil w-m-nixḍarr
Hey, my son, oh hot pepper
Which has been sown in the uncultivated fields
Every time the enemy comes to cut us down
If God wills, may we become stronger and greener.

21

ṭālʕīn la-ǧabil ʕarafāte[y] *w-nādū-lna b-qaṭʕ ar-rūs*
hāy il-xanzīr wi-t-taʕlab w-qalab ǧāmūs

[48] Literally: turn a ring.
[49] Literally: turn a ring.

hāy ya͡-abni yā ṣāḥib il-ʕaql yā ṣāḥib in-nāmūs
hāy inšalla m-niqṭaʕ ʕadātna[w] *la-qalb il-ʕada ndūs*
We went up to Jabal Arafat and they ordered us to cut the heads
Hey, the pig[50] and the fox, they beat a buffalo
Hey, my son, oh you possessor of clear thought and honour
Hey, if God wills, we shall slaughter our enemies and step on the enemies' hearts.

22

hāy ya͡-abni yā silṭān ġarb w-šarq
hāy klāmak ʕlayye walla ana axfaf min il-lamiʕ wi-l-barq
hāy ik-kiši b-yibġiḍna[w] *Alla yibʕat-lu rṣāṣa ṭarq*
Alla yibʕat-lu mawǧe kabīre ta-tqaṭṭʕu mālṭa[w] *ǧūwāt mālṭa*[w] *la-sabʕ* ᵊ*bḥūr iz-zirq.*
Hey, my son, oh sultan of the east and the west
What are you saying about me? Really I am lighter than the spark and the lightning.
Hey, the person who dislikes us, may God send him a bullet!
May God send him a huge wave that will make him cross Malta and the inside of Malta and the seven blue seas.

23

hāy ya͡-abni yā finǧān farfūre[y]
hāy allo ḥaqqdār ʕala šibbāk minšūre[y]
hāy lammt-il tirkab ʕa-l-xaḍra w-tibʕaq-la hā dūre[y]
hāy inšalla bi-tqim-lak is-slāṭīn wi-l-wizra wi-rbābt id-dawle[y].
Hey, my son, oh cup of best porcelain
Hey, who has the right (to possess) a carved window.
Hey, when you mount the brown (mare) shouting to her: hey turn!
Hey, if God wills, the sultans, the viziers and the masters of the state will stand up for you.

24

hāy ya͡-abni yā tāǧ rāse[y]
hāy zinnārak šiklo killo mḥaḍḍar min ḥarīr ṣāfe[y]
hāy lammt tirkab ʕala l-xaḍra b-titbarram ḥadd al-ʕāṣe[y]
hāy inšalla bi-tallu ya͡-abni qalb al-ʕada killa bārūd w-rṣāṣe[y].
Hey, my son, oh crown of my head
Hey, your belt is made of pure silk
Hey, when you mount the brown (mare) and turn to the River Orontes
Hey, if God wills, my son, you (and your friends) will fill the heart of the enemies with gun powder and a bullet.

25

hāy ana[w] *ana*[w]
hāy imm il-ʕarīs ana[w]

[50] Among the ʕAlawīs the pig is a symbol for the devil.

hāy, ydiqq il-ʕadūw
w-yā farḥi ana^w
Hey, it's me, me
Hey, I am the groom's mother
Hey, may He smash the enemy!
This will be joy for me!

Variant line 2:
hāy, ixt il-ʕarīs ana^w – Hey, I am the groom's sister.

26

hāy yāsmīn ᵊqbālo
hāy wardo ᵊzrāro
hāy kiši bi-yrīdu la-fariḥna
raytu l-faraḥ bi-dyāro
Hey, jasmine is opposite to him
Hey, his roses and his buds
Hey, the one who wants our joy
May there be joy in his home (too)!

27

hāy ʕlayyi ʕlayyi
w-hāy axadt qalbi ʕlayyi
w-hāy il-farḥa la-ibin xayyi
fariḥt iğ ğāy la-bnayyi
Hey, on me, on me
Hey, you have made my heart beating
Hey, this joy is for my nephew
And the next joy is for my son.

28

hāy ᵊrqiṣi Alla yhannīke
hāy šū-ma qilna ā bi-yḍīʕ fīke
hāy hal-farḥa la-ibnik
fariḥt iğ ğāy mā kēfīke.
Hey, dance, may God make you happy!
Hey, whatever we say you will not forget[51]
Hey, this joy is for your son
The next joy will not be enough for you[52].

29

hāy bayyi ʕammar xaymi
hāy ᵊxwāti qaʕdo fīya^w

[51] Literally: it will not be lost in you.
[52] Since you like dancing so much.

hāy ᵊwlādin šamʕit id-dār
yā rabbi lā tiṭfīyaʷ!
Hey, my father built a hut
Hey, my brothers lived in it
Hey, their children are the candle of the house
Oh my Lord, do not extinguish them!

30
hāw zayzaqt il-ʕaṣfūr tinfiliq [53]
hāw bēn id-dēl wi-l-waraq
hāw Alla ybārik-lak yā bayyi
kiyyaftin la-msāfrīnak bi-širb il-ʕaraq.
Hey, the bird's singing begins (?)
Hey, between the branches and the leaves of the vine
Hey, may God bless you, oh my father
For that you have amused your guests with the drinking of arak.

31
hāy ᵊsmalla [54] *la-awwilkin*
hāy ᵊsmalla la-ēxirkin
hāy ᵊsmalla la-ʕarūsna
hāy illízi zaynit-kin
Hey, may God protect your ancestors
Hey, may God protect your descendants
Hey, may God protect our bride
Hey, the one who is your pride.

32
hāy hāda šū fanno
hāy hāda šū minno
hāy inšalla kanno r-rabb ʕayyašni la-ʕirsak yā dānāyi
baddi-sawwi issa aktar minno.
Hey, this one, what is his skill?
Hey, this one, what's that to him?
Hey, if God wills, if he let me live until you wedding, my dear
I shall do much more than he.

Variant lines 3-4:
hāy inšalla la-waqt il-ʕirs / hāy la-farḥit l-ᵊkbīre
mi-nsawwi šay aktar minno.
Hey, if God wills, until the wedding / until the big joy
We shall do much more than he.

[53] The word is not completely clear.
[54] Cf. Barthélemy 1935-1954, 8: *sm-alla ʕalēk* "que Dieu te protège !"

33
hāy bayt il-Qāḍi yā fūš
hāy ᵊǧrayyātkin yā ǧrayyāt ᵊrfūš
hāy mā kānit timbaq-ilkin ha-l-ʕarūs
timbaq la-bayt ᵊSlāmīy hal ṣabbu l-ᵊqrūš
Hey, Qadi family, you are…[55]
Hey, your feet, oh your feet are (big like) shovels
Hey, this bride has not suited you
She suits the Slāmī family who has distributed[56] money.

34
hāy ʕinna^{w} *prāṣa*^{w}
hāy ʕindkin prāṣa^{w}
hāy illízi b-yibġiḍa la-ʕarūsna^{w}
Alla yibʕat-lu bi-rṣāṣa^{w}
Hey, we have leek
Hey, you have leek
Hey, who dislikes our bride
May God send him a bullet!

35
hāy ʕinna^{w} *minšāra*^{w}
hāy ʕindkin minšāra^{w}
hāy ʕarūsna Fāṭma qaranfīli
w-ʕarīsa ǧinnāra^{w}
Hey, we have a saw
Hey, you have a saw
Hey, our bride Fāṭma is (like) a pink
And our groom is (like) the flower of the pomegranate tree.

36
hāy ʕinna^{w} *patīke*^{y}[57]
hāy ʕindkin patīke^{y}
hāy illízi b-yibġiḍkin
Alla yibʕat-lu bi-htīke^{y}
Hey, we have a bootee
Hey, you have a bootee
Hey, who dislikes you
May God send him shame!

---

[55] My informants could not explain the word *fūš* – not even the woman who sang the song. Perhaps it is a nonsense word just used for the rhyme. Anyway it is associated with something negative – perhaps through the words *wḥūš* 'wild beasts' and *wiḥiš* 'bad, dirty'.
[56] Literally: poured out.
[57] From Turkish *patik* 'shoes for babies'.

37

hāy ʕinna ḥaṣīr
hāy ʕindkin ḥaṣīr
hāy kiši ā bi-yḥibbna
min nīto la-bābūğna ha-l-qaṣīr
Hey, we have a mat
Hey, you have a mat
Hey, the person who does not like us
He will[58] (be tucked) in our short slippers.

38

hāy ʕinna laḥm mafrūme^{y}
hāy ʕindkin laḥm mafrūme^{y}
hāy il-farḥa la-wlaydātna
Alla yiṭʕam kill maḥrūme^{y}
Hey, we have minced meat
Hey, you have minced meat
Hey, this joy is for our children
May God satisfy everybody who has not yet got (children)!

39

hāy ʕinna fāṛa^{w}
hāy ʕindkin fāṛa^{w}
hāy kiši b-yibġiḍna^{w}
ğā-lo yinqiṭiʕ sirwālo^{w}.
Hey, we have a mouse
Hey, you have a mouse
Hey, a person who dislikes us
May his trousers get tattered!

40

hāy ʕinna zille
hāy ʕindkin zille
hāy kiši ā bi-yḥibbna
ğā-lo yibʕat bi-ʕille.
Hey, we have a carpet
Hey, you have a carpet
Hey, a person who does not like us
May an illness be sent to him!

---
[58] Literally: his intention is.

BIBLIOGRAPHY

Barthélemy, Adrien; *Dictionnaire Arabe-Français: Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem.* Paris: Paul Geuthner, 1935-1954.

Caspi, Mishael Maswari & Blessing, Julia Ann; "O bride light of my eyes: Bridal songs of Arab women in the Galilee". *Oral Tradition* 8 (1993), pp. 355-380.

Eilers, Wilhelm; *Zwölf irakische Vierzeiler.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1942.

Gaulmier, Jean; "Note sur les cérémonies du mariage chez les paysans de Hama". *Mélanges offerts à Gaudefroy-Demombynes.* Le Caire, 1935-1945, pp. 31-40.

Hartmann, Martin; "Arabische Lieder aus Syrien". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51 (1897), pp. 177-214.

Huxley, Henry M.; "Syrian songs, proverbs, and stories: collected, translated, and annotated". *Journal of the American Oriental Society* 23 (1902), pp. 175-288.

Jargy, Simon; *La poésie populaire traditionnelle chantée au Proche-Orient arabe.* I : *Les textes.* Paris-La Haye: Mouton, 1970.

Linder, Sven; *Palästinische Volksgesänge.* Ed. by Helmer Ringgren. Uppsala: Lundequist – Wiesbaden: Harrassowitz, 1952-1955.

Littmann, Enno; *Neuarabische Volkspoesie.* Berlin (= Abh. d. königlichen Ges. der Wiss. zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, NF. 5, Nr. 3), 1902.

Lūbānī, Ḥusayn ʕAlī; *Muʕǧam al-aʕrās aš-šaʕbīya al-filasṭīnīya.* Bayrūt: Maktabat Lubnān, 2009.

Palva, Heikki; *Artistic Colloquial Arabic: Traditional narratives and poems from al-Balqāʔ (Jordan). Transcription, translation, linguistic and metrical analysis.* Helsinki (= Studia Orientalia 69), 1992.

Procházka-Eisl, Gisela & Procházka, Stephan; *The Plain of Saints and Prophets: The Nusayri-Alawi Community of Cilicia (Southern Turkey) and its Sacred Places.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Procházka, Stephan; "From Language Contact to Language Death: The Example of the Arabic Spoken in Cilicia (Southern Turkey)". *Orientalia Suecana* 48 (1999), pp.115-125.

Procházka, Stephan; *Die arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei).* Wiesbaden: Harrassowitz (= Semitica Viva 27), 2002.

Procházka, Stephan; "Cilician Arabic." *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics.* Ed. Kees Versteegh. Vol. I. Leiden: Brill, 2006, pp. 388-396.

Rosenhouse, Judith; "A comparative study of women's wedding songs in colloquial Arabic". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 5 (2000-2001), pp. 29-47.

Spoer, H. H. & Haddad, E. N.; "Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem". *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 4 (1926), pp. 199-226.

Yaqub, Nadia G.; *Pens, Swords, and the Springs of Art. The Oral Poetry Dueling of Palestinian Weddings in the Galilee.* Leiden: E.-J. Brill, 2007.

estudios de dialectología
norteafricana y andalusí
13 (2009), pp. 257-265

BADINAGE ET RACONTARS. FORMES NOUVELLES DU LIEN AMOUREUX EN MAURITANIE

BANTER AND GOSSIP. NEW FORMS OF LOVE RELATIONSHIP IN MAURITANIA

ALINE TAUZIN*

Abstract
This study is devoted to an emerging term in the spoken Arabic of Mauritania, namely *tlaḥlīḥ,* usually meaning "gossip", or "spreading gossip". Its semantic content has been largely extended to gender relations in the Mauritanian society and generally to any form of transgression. Apparently, this connotation of the word *tlaḥlīḥ* has appeared less than ten years ago and its use is taking an increasingly important place in social relations.

Resumen
Este estudio está dedicado a un término de reciente aparición en el árabe hablado en Mauritania. Se trata de *tlaḥlīḥ* que suele significar "chisme", o "chismear" Su contenido semántico alude, en especial, a las relaciones de género en la sociedad mauritana, y, en general, a cualquier forma de transgresión. Al parecer, la palabra *tlaḥlīḥ* surgió hace menos de un decenio y su uso va ocupando un lugar cada vez más importante en las relaciones sociales.

Keywords: *tlaḥlīḥ* ; banter; gossip; Mauritania; social relations.
Palabras clave: *tlaḥlīḥ* ; chismes; Mauritania; relaciones sociales.

C'est un terme d'apparition récente dans l'arabe parlé en Mauritanie qui va retenir notre attention ici. Il s'agit de *tlaḥlīḥ*, qui désigne un « cancan », le « fait de commérer ». Son contenu renvoie, pour une grande part, aux relations homme-femme dans la société maure, et plus largement, à toute forme de transgression.

Le mot semble attesté depuis moins de dix ans. Il dérive d'une racine, *lāḥ* (*εla*), signifiant « insister ». Sous la forme redoublée *laḥlaḥ* (*fi*), le verbe a pour sens « aiguiser un couteau », ainsi que « rapporter sur quelqu'un, créer des difficultés à quelqu'un par ce qu'on raconte à son sujet ».

Auparavant, on avait recours à d'autres termes, tel que *telḥāg*, le « fait de rappor-

* **Aline Tauzin: CNRS - Université Paris VII**
E-mail: ***aline.tauzin@wanadoo.fr***

ter », un synonyme donc, auquel on associe, de façon significative, *tnāvīq*, « hypocrisie ».

Le mot est chargé d'ambivalence. En effet, comme on vient de le voir, il désigne le « fait de commérer », une action d'ordinaire sévèrement jugée. Mais, parce que cette émission de parole a recours à nombre d'insinuations et de périphrases, ainsi qu'à des mimiques et des onomatopées, parce qu'elle enjolive, voire invente avec brio parfois, elle apparaît aussi comme faisant partie d'un art du récit au contraire très apprécié, et ce depuis fort longtemps, particulièrement lorsqu'il est exercé par les jeunes filles ou les jeunes femmes. On le voit, pour cette raison, le *tlaḥlīḥ* s'inscrit dans la continuité de conduites traditionnelles. Mais aussi parce qu'il se pratique dans les seuls groupes dominants. Les membres des catégories sociales inférieures ne s'y livrent pas. On retrouve, dans cette répartition, le découpage ancien entre parole/gestion du politique, du côté des dominants, et spécialisations manuelles des dépendants. Enfin, c'est par la relation mère-fille et la plus grande liberté de parole qui a toujours présidé à leurs échanges que le *tlaḥlīḥ* conforte son caractère féminin. Les thèmes abordés, en ce qu'ils concernent, pour l'essentiel, la sphère de l'intime, ne peuvent l'être entre père et fils, le père incarnant la norme, la loi auxquelles tous doivent se plier.

Mais c'est aussi une pratique récente, ou qui prend des formes nouvelles, comme en témoigne la nécessité d'une création lexicale pour la désigner, en ce qu'elle combine précisément ragot et art du langage. La tolérance à ce type particulier de discours s'est également accrue, dans un contexte désormais urbain, densément peuplé, donc, et en constante mutation. Il est aussi très valorisé de paraître bien renseigné, au courant de beaucoup de choses, de connaître les gens « qui comptent » ou sembler le faire.

Une chanson de Dimi mint Abba, datant de 2003, témoigne par son existence même du poids du *tlaḥlīḥ* dans la période contemporaine. Elle a été composée en réponse à l'accusation portée contre cette chanteuse, l'une des plus connues de la scène mauritanienne, d'avoir participé à la diffusion d'une calomnie, dans la capitale. En voici quelques vers :

žāne ḥadd men ilāh rāved tetlāle
Quelqu'un est venu nous voir de là-bas, apportant quelque chose de brillant
mā mervūd men ilāh yekūn el-heylāle
Rien ne sortira de là si ce n'est la profession de foi
ya el-ḥammāle wallāh ye ḏi māhi ḥāle
O porteurs [de cancans], par Dieu, cela ne se fait pas
mā mervūd men ilāh yekūn el-heylāle
Rien ne sortira de là si ce n'est la profession de foi

La phrase qui tient lieu de réponse en même temps que de refrain est devenue un quasi proverbe, une expression convoquée chaque fois qu'une personne se pense injustement suspectée de commérer.

La pratique est majoritairement féminine, donc, mais elle se masculinise dans une certaine mesure. Le contenu des récits colportés ne serait alors, en principe, pas le même : les hommes parleraient plus volontiers du politique, tandis que les femmes s'intéressent à la vie privée, à la morale et à sa transgression supposée ou réelle. Mais, dit-on, certains hommes ne dédaignent plus de tenir des propos « de femmes »

ou considérés comme tels jusque-là. Et peut-être sont-ils plus nombreux à se livrer à un *tlaḥlīḥ* virtuel, en usant d'Internet.

De fait, la création d'un tel terme signale l'émergence de nouvelles pratiques à la fois dans le registre des conduites et comportements – en contradiction avec les valeurs et règles en vigueur dans la société – et dans celui des modes de communication. Le contenu du *tlaḥlīḥ* réfèrerait, à 80%, à la sexualité et un bon quart serait mensonger. Quant aux modes de communication, ils se caractérisent par le recours massif au téléphone portable ainsi qu'à Internet et à ses réseaux de partage, l'un et l'autre devenant des vecteurs aussi importants que l'échange verbal direct dans la circulation du *tlaḥlīḥ*.

Pour ce qui est des conduites observables, en particulier dans le champ des relations homme-femme, des bouleversements notables les ont affectées au cours des dernières décennies et se sont accélérés dans les années les plus récentes. On peut prendre la mesure des mutations intervenues dans le rapport amoureux en considérant, par exemple, le parcours linguistique effectué par un autre terme, *el-wense*. Dans son acception traditionnelle, il se traduit par « relation de galanterie » ou encore par « amour courtois ». Or, de nos jours, il désigne un échange amoureux impliquant forcément des relations sexuelles. On le voit, le changement dans la signification de ce terme porte sur l'absence ou, au contraire, la présence de la sexualité. Dans un passé somme toute pas si reculé, la relation amoureuse était basée sur l'évitement des corps, sur la construction d'une figure féminine inaccessible, objet d'un désir qui ne cherchait nullement à se satisfaire. Partout se repérait l'élaboration de cette représentation d'une Dame distante et hautaine. Dans les manipulations et marquages dont le corps féminin faisait l'objet dès la naissance. Dans les thèmes privilégiés par la poésie que les hommes adressaient aux femmes aimées : elles n'y étaient évoquées que par leur éloignement, à travers les traces laissées sur le sol par un campement après qu'il se soit déplacé ; ou par leur dédain, lorsqu'elles refusaient d'entendre les suppliques qui leur étaient destinées ; ou encore, elles étaient plus sûrement rendues inatteignables par leur mariage avec un autre. Il n'est jusqu'aux rites de mariage, précisément, qui ne s'inscrivaient dans un tel schéma : particulièrement longs, ils consistaient pour une grande part en une mise en scène de cet évitement, au cœur même de ce qui pourtant venait sceller l'alliance et permettre la reproduction du groupe[1].

La relation courtoise se vivait aussi dans le quotidien de la vie des campements. On attendait de tout jeune homme qu'il marque sa déférence à l'égard de l'aimée, et plus généralement de l'ensemble des femmes de son entourage, qu'il se mette au service de la Dame et fasse de celui-ci la démonstration appuyée. Chaque mère de jeune fille veillait à ce que cette dernière soit courtisée, selon un rituel bien établi – et appelé *le-mži*, « la venue » – qui consistait en visites nocturnes sous la tente familiale : le jeune homme, arrivé tard dans la nuit, réveillait la jeune fille d'une pression sur le bras ou sur la tête et engageait une conversation avec elle. Une assiduité par trop irrégulière dans la succession de ses visites provoquait l'irritation de la mère qui déchiffrait là un manque de considération à l'égard de sa fille.

---

[1] Pour une description précise, cf. Tauzin, A., *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*, Paris, Éditions Karthala, 2001.

Ce type de relation pouvait se poursuivre par-delà le mariage. Sur un mode plus discret, certes, le soupirant marquant son souci de plaire à l'aimée en veillant à son bien-être et, par exemple, se rapprochant d'elle à un moment où l'époux est occupé ailleurs, en prenant prétexte de lui apporter quelque objet lui faisant défaut.

Les femmes, elles, demeuraient immobiles et muettes – le « gavage » auquel était soumis leur corps relevant aussi de cette logique –, inscrites à cette place de pur objet de désir privé de toute expression propre. Ce n'est que depuis une trentaine d'années qu'elles développent et divulguent largement un genre poétique spécifique dénommé *tebrāɛ*, dans lequel elles expriment majoritairement leurs sentiments amoureux[2], indiquant en cela un changement radical dans la place qu'elles occupent, le passage de ce statut d'objet, évoqué à l'instant, à celui de sujet de son désir propre.

L'un des termes mentionnés plus haut, la « venue », a connu des évolutions dont les étapes permettent d'appréhender la nature des changements en cours. Il a donc tout d'abord désigné la visite du soupirant au domicile de la jeune fille, en présence, faut-il le rappeler, de la famille de cette dernière, bien qu'endormie. Mais après l'indépendance du pays, les choses ont commencé de bouger. L'âge au premier mariage a connu un recul notable, auquel la scolarisation naissante des filles n'est sans doute pas étrangère. Parallèlement, l'écart d'âge entre les conjoints est allé en se réduisant. La « venue » a consisté alors – et cela, il y a une vingtaine d'années – en rencontres, à l'écart du campement, de jeunes gens demeurés plus longtemps célibataires – particulièrement les jeunes filles –, rencontres donnant lieu, semble-t-il, à des pratiques sexuelles non abouties. Il n'était plus question, pour un jeune homme, de rendre visite à une jeune fille sous la tente de ses parents. Au contraire, le secret s'instaurait, les rendez-vous se planifiant avec l'aide discrète de garçonnets jouant les intermédiaires. De nos jours, dans une Mauritanie de plus en plus urbanisée, il est inenvisageable qu'un jeune homme se rende au domicile de celle qu'il courtise. Le terme lui-même de « venue », comme synonyme de rendez-vous, tombe en désuétude.

On est donc passé, en deux générations à peine, de fréquentations codifiées entre jeunes gens, sous le regard de leurs parents, et assorties d'un mariage précoce – surtout pour les jeunes filles – au sein de la parentèle ou du groupe tribal, à l'instauration d'un mariage de plus en plus tardif ouvrant la voie à d'autres possibles. De fait, on assiste à un profond bouleversement de la relation homme-femme. L'accès à l'indépendance, puis l'urbanisation massive d'une population auparavant nomade – on ne retient ici que l'ethnie maure –, constituent sans aucun doute les causes premières qui ont présidé à de tels changements, dont on verra qu'ils sont chargés d'ambivalence. Les modèles changeaient. Mais aussi, des gens originaires de lieux très éloignés les uns des autres et appartenant à des ethnies ou à des tribus différentes, se sont mis à cohabiter dans des villes de plus en plus grandes. Pour mémoire, si la population du pays est estimée à 3 500 000 personnes, Nouakchott, la capitale, compterait un million d'habitants et Nouadhibou, la métropole économique, 150.000. D'autres villes offrent une taille non négligeable.

[2] Cf. Tauzin, A., « À haute voix. Poésie féminine contemporaine en Mauritanie », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 54 (1989-4), pp. 178-187.

L'anonymat s'est installé. Il n'est plus possible, dans d'aussi grandes villes, de connaître son environnement, voire ses voisins immédiats, et de reproduire, au moins partiellement, les modes de vie anciens. On est entouré d'étrangers – en référence à la famille et à la tribu –, et les stratégies d'occupation de la ville qui se sont rapidement mises en place n'ont pas suffi à contrecarrer cette dispersion. Mais, dans le même temps, l'éparpillement du groupe familial ou tribal dans un vaste espace, en ce qu'il n'autorise plus l'évident contrôle que ce groupe ne manquait pas d'exercer sur chacun de ses membres dans l'aire plus réduite du campement, a été un puissant facteur d'individuation.

La scolarisation des filles, qui n'a cessé de progresser jusqu'à atteindre, récemment, le niveau universitaire, a constitué un autre de ces facteurs de changement. Fondamentalement, elle a contribué, alliée aux facteurs précédemment évoqués, à ébranler la place à laquelle chacun des sexes se trouvait affecté dans la société traditionnelle, et singulièrement l'assignation de la femme à sa seule fonction reproductrice, à un destin de mère.

Jusqu'à tout récemment, il était très difficile pour une fille de faire des études supérieures. Seules comptaient la menace potentielle d'un déshonneur résumé à la conception d'un enfant illégitime, « trouvé dans le désert » selon une des périphrases offertes par le dialecte, la crainte éprouvée par les parents que leur fille, laissée à elle-même, ne « fasse du n'importe quoi ». Ou encore, que « ses nouvelles soient gâtées », que les paroles circulant à son propos ne colportent son inconduite – où l'on retrouve la puissance du langage, dans la société maure, que le *tlaḥlīḥ* reprend à son compte. Au contraire, de nos jours, il est de bon ton, pour les familles se situant au sommet de la hiérarchie sociale, d'envoyer leurs filles étudier à l'étranger, même si la liberté de ces dernières se négocie encore : la plupart sont accompagnées d'un parent, ou bien leur père ou leur mère leur rendent de longues et fréquentes visites. Ce n'est que très dernièrement que quelques étudiantes sont parties seules acquérir une formation au loin. Mais un tel changement ne va pas, lui non plus, sans ambivalence. L'obtention de diplômes par les filles est davantage l'objectif de leurs parents que d'elles-mêmes, et singulièrement de leurs pères, soit que ces derniers aient eux-mêmes étudié, soit qu'ils ne possèdent aucun diplôme et qu'ils en aient conçu quelque regret. Dans tous les cas de figure, les filles, comme les garçons, peuvent désormais êtres porteuses des ambitions paternelles, ce qui constitue une manifestation supplémentaire des changements intervenus dans les assignations des deux sexes. Ces pères sont, alors, très opposés au mariage de leur fille, craignant qu'elles n'abandonnent leur cursus dès l'alliance conclue. Pour l'heure, un tel investissement s'avère souvent en décalage avec les attentes réelles des jeunes filles concernées, en matière de projet de vie. L'épanouissement de soi à travers une activité professionnelle est une perspective qu'elles envisagent encore très peu – mais on la voit déjà poindre –, l'essentiel, pour elles, résidant encore dans la réalisation d'un mariage socialement réussi et la non transgression des interdits. Car même si l'idée de l'égalité entre les sexes fait son chemin en Mauritanie, l'organisation des rapports de sexe selon le schéma courtois y est encore très présente. Et, dans cette dernière logique, le travail féminin – bien sûr, il n'est question ici que des groupes dominants – est considéré comme un élément de prestige. Il ne répond pas à une nécessité et il serait déshonorant qu'il ait à le faire. Voilà qui pourrait contribuer à expliquer en partie le

développement actuel du *tlaḥlīḥ* parmi les femmes. Il demeure que, de nos jours, une fille ayant fait des études est plus valorisée que celle qui n'en a pas fait, au point d'être en droit d'en espérer un meilleur mariage.

D'autres changements notables interviennent dans le déroulement de la vie quotidienne, qui sont potentiellement vecteurs de tensions, de questionnements ou de condamnation, et donc de *tlaḥlīḥ*. Ainsi, les jeunes couples choisissent de plus en plus souvent de vivre dans leur propre appartement, refusant la cohabitation avec les parents du mari, comme le voulait la tradition, et ce, sur l'insistance des jeunes femmes qui se trouvent souvent en conflit d'intérêts avec leur belle-mère. La patience, vertu cardinale de toute jeune épousée, autrefois, et qui était rituellement mise à l'épreuve, n'est plus de mise.

On note aussi l'émergence du désir individuel dans le choix du conjoint. La règle ancienne voulait que le premier mariage soit « pour les parents » : ces derniers choisissaient le partenaire qui leur paraissait le mieux convenir, mais l'alliance pouvait être de courte durée. La répudiation n'entraînant aucun opprobre à l'égard de la femme, les mariages pouvaient être nombreux à se succéder. De nos jours surgit le désir d'investir dans une relation matrimoniale stable et de ne plus divorcer aussi aisément que par le passé. Ces tendances qui se dessinent ne remettent pas en cause, pour l'heure, une règle fondamentale de l'alliance : celle de l'isogamie ou de l'hypergamie féminine, selon laquelle une femme ne peut épouser qu'un homme de statut égal ou supérieur au sien. Parallèlement, la représentation de l'enfant change en profondeur.

Une telle énumération, bien que très incomplète, permet de prendre la mesure des bouleversements intervenus. En leur centre, le statut de la femme et les relations entre les sexes. Celles-ci se sont modifiées et continuent de le faire de façon plus notable encore dans la toute dernière période. Là aussi, de nouvelles dénominations accompagnent chacune des étapes franchies. Déjà, l'ami de cœur, que l'on appelait auparavant *unīs* (fém. *unīse*), était devenu *ṣbi* (fém. *ṣbiye*), *tṣābi* étant le substantif qui désigne le mode d'interaction actuel entre les jeunes gens, qu'elle soit durable ou passagère. La « courtoisie » de l'ancien temps avait laissé la place au flirt. Actuellement, le modèle est aux relations multiples, ce dont la langue porte la marque. Du côté féminin, les protagonistes sont dénommés de la façon suivante : un *ṣbi* et des *progrāmāt* (sing. *progrām*). *wāḥed ṣbiyye u wāḥed nprogrāmi mɛāh*, sera-t-il précisé (litt. « l'un est mon petit ami et l'autre, j'ai un programme avec lui »). Le premier segment de phrase peut s'entendre de deux façons : soit la jeune fille a un ami avec lequel elle vise le mariage – ce qui implique, je le répète, le respect des règles d'alliance, à quoi s'ajoute la prise en compte des perspectives professionnelles de l'élu –, soit elle lui porte quelque affection sans avoir le moindre projet matrimonial avec lui, et elle papillonne avec d'autres.

šik šok šek est une formule, non dénuée d'humour et qui emprunte largement à la langue française, par laquelle sont désignés trois galants qui, ensemble, parviennent à réunir toutes les attentes d'une femme à l'endroit d'un homme : *šik* est celui qui est présentable, plaisant à exhiber, *šok* est l'aimé, tandis que *šek* est le riche – capable de signer des chèques…

Le jeune homme, quant à lui, répugne à admettre un quelconque investissement affectif avec une personne en particulier. Il ne reconnaîtra donc qu'une multitude de

ṣbiyāt. Côté masculin, le jeu de la courtoisie s'est restreint, il a fait place à l'affirmation d'une virilité plus prévisible dans son expression. Désormais, l'amour est réputé amoindrir, affaiblir l'homme. De celui dont on lit sur son visage qu'il en éprouve le sentiment, on dit : *ṣāraṭ zāzu*, « il a avalé un sac plastique ». C'est un sentiment réservé aux femmes, dont on soutient qu'elles en parlent beaucoup. La femme amoureuse est dite *meslūbe*, un qualificatif ancien issu du registre poétique et qui implique, dans son acception contemporaine, une dépendance affective. Le terme peut s'employer à la forme diminutive, *mseylībe*. Pour les garçons, seule celle-ci est utilisée (*mseylīb*), pour son caractère éminemment péjoratif.

De la courtoisie, articulée à un schéma de domination masculine plus conforme à ce qui s'observe sous de nombreuses latitudes, on pourrait trouver trace dans une pratique de cadeaux offerts à la femme, en échange ou non d'un rapport sexuel, un mode de relation qui, parce qu'il s'inscrit dans la logique de la déférence masculine à l'égard des femmes mentionnée plus haut, n'est pas qualifié de prostitution, ou laisse planer une incertitude là encore favorable au développement du *tlaḥlīḥ*.

Dans la période la plus récente, les relations se modifiant encore, elles ont donné lieu à de nouvelles créations lexicales. Ce que l'on nomme *eṣ-ṣoḥbe el-meṭraqiye*, « l'amitié à la mode », et qui concerne la génération des 18-20 ans, semble impliquer une relation sexuelle – très souvent inaboutie – ou laisser croire à son existence, en la posant comme une norme sans doute plus affirmée que vécue. Elle implique également une extrême fluidité dans les échanges, l'absence d'attentes sur le plan affectif – ou leur reconnaissance très partielle, chez la jeune fille – et de jalousie.

La génération des vingt-cinq ans environ perçoit qu'une véritable rupture est intervenue entre elle et celle qui la suit immédiatement. Certains parlent d'explosion des comportements. Le contrôle des filles ne semble plus s'exercer avec la même vigilance tandis que leur visibilité dans l'espace public s'accroît. Ainsi les voit-on fréquenter des restaurants avec leurs amis, entre les cours ou à l'heure du déjeuner, une conduite impensable il y a encore peu de temps. Les fêtes se multiplient, à l'occasion des anniversaires par exemple, au cours desquelles on consomme nourritures et boissons et l'on danse des danses d'origine occidentale, parfois en ayant recours aux services d'un D. J. Là encore, le changement est notable puisque, il y a peu, les occasions de sortie étaient, pour les filles, à peu près inexistantes.

Ce changement s'observe au sein même des familles, entre les aînées et les cadettes. Le désir des filles s'exprime de plus en plus et les parents se montrent plus réceptifs à son endroit. Chez les tout jeunes gens, se sont installés une ignorance absolue des règles, interdits et savoirs en vigueur antérieurement – par exemple les règles d'évitement vis-à-vis des frères aînés –, voire un sentiment d'étrangeté à leur égard. La transmission des règles n'opère plus. C'est à une véritable mutation d'une logique à une autre à laquelle on assiste, qui fait que ce qui était posé, par le passé, soit comme obligatoire soit comme interdit, ne suscite plus qu'incrédulité et non acceptation.

Une telle accélération ne saurait s'effectuer sans heurt ni mise en place de stratégies diverses. Et ce, d'autant plus que les sujets potentiels de discorde relèvent d'un tabou de parole entre générations, un tabou qui perdure malgré les bouleversements en cours. Ces stratégies, souvent, se résument à un secret plus ou moins bien gardé chez les plus jeunes, auquel répond, de la part des parents, une ignorance

feinte quant à leurs agissements. La possession d'un téléphone portable ou le fait de fumer, assumés clandestinement, relèvent de ce « secret ». Ou encore l'emploi, par les jeunes filles, lorsqu'elles conversent entre elles, de prénoms féminins pour désigner leurs amis et ainsi ne pas être comprises de leurs mères. Leur nombre est si restreint et le recours aux diminutifs si systématique qu'il semble difficile de voir, dans cette pratique, autre chose que le signe d'une dissimulation consentie, d'un accord tacite entre les deux parties. Ainsi de *xweydi*, dont la caractéristique est d'être peu répandu et donc aisément repérable, ou de *mrayyamu*, une dénomination dans laquelle l'inversion est renforcée par le recours à un suffixe possessif masculin.

Pour en revenir au *tlaḥlīḥ*, je l'ai dit plus haut, sa visée immédiate est de dénoncer une transgression touchant à un certain nombre de valeurs sur lesquelles se fonde la société maure. Le tableau des changements esquissé plus haut laisse à penser que les actes passibles d'un tel traitement abondent. Parmi les plus graves figurent ceux-ci : une telle a des expériences sexuelles ou elle a plusieurs soupirants, une autre a subi un avortement à la suite d'une grossesse illégitime, un tel boit de l'alcool ou consomme des stupéfiants, un autre, enfin, est homosexuel.

Le recours à Internet et à des réseaux de partage a sans doute considérablement élargi la diffusion du *tlaḥlīḥ* – au point d'entraîner des protestations conduisant à la fermeture de certains d'entre eux. Ainsi de l'un d'eux, dénommé *howbārāt facebook*, « les prostituées de Facebook ». Construit à partir de photos volées sur des sites personnels, voire dans la mémoire de téléphones portables, il donnait à voir les images de nombreuses jeunes filles ne portant pas le voile traditionnel, la *melaḥfa*. Cette longue pièce de tissu enroulée autour du corps et dont l'un des pans est rabattu sur la tête afin d'en cacher les cheveux, demeure le seul vêtement admis dans l'espace public. Il est complété par une jupe ou une robe, que l'on devine sous les transparences du voile, ou, tout récemment, par un pantalon plus ou moins ajusté. Et il est très souvent ôté lors des réunions entre filles, fêtes d'anniversaire ou rencontres plus informelles, qui donnent lieu à quantité de prises de clichés photographiques. Un autre site portait, quant à lui, le nom de *mnātne xaṣru*, « nos filles sont gâchées ». Ces sites revendiquent la défense d'une identité mauritanienne, de valeurs traditionnelles jugées en perdition. Mais on le voit, leurs dénominations mêmes, ainsi que leur contenu et celui des forums de discussion qu'ils abritent – et dont la phrase emblématique, une interjection teintée de mépris, pourrait être *tfu bihum hāḏu le-ɛlāyāt*, « fi de ces femmes ! » – renvoient à la dénonciation d'une immoralité située du côté de la femme. Autrement dit, c'est bien dans la définition même de l'être femme qu'est en train de se produire une rupture, voire une fracture.

Cette fracture opère d'abord, je l'ai dit, entre les générations. Celle des parents, qui continuent de valoriser des modèles anciens, modèles que conteste ou plutôt transgresse la génération de leurs enfants, avec une intensité de plus en plus marquée. Elle opère aussi au sein de la classe d'âge concernée au premier chef par les transformations en cours, ce dont témoigne l'existence des réseaux de partage mentionnés à l'instant. Et, sans doute, existe-t-elle tout autant dans l'intériorité même de nombre d'individus. On conçoit, en effet, que la mutation à laquelle est confrontée la société maure, ce mouvement vers l'individuation de sujets dont l'identité était fixée, il y a peu encore, par leur appartenance à un groupe, puissent faire surgir des tensions au cœur même de leur subjectivité.

Le *tlaḥlīḥ* fonctionnerait alors, à travers le colportage des transgressions, du franchissement de l'interdit effectués par d'autres, comme une tentative de régulation de l'ensemble de ces tensions. Rappeler ce qui est posé comme intangible aurait pour but, selon les sujets, soit d'affirmer le désir de continuer de s'y conformer, soit de se masquer à soi-même un conflit entre son propre désir et la norme, lorsque leur incompatibilité génère par trop d'angoisse, soit encore de ne pas avoir à rendre compte de ses propres transgressions aux yeux d'une société qui les nomme toujours ainsi et, par conséquent, les réprouve.

Une telle effervescence ne peut être que temporaire. L'apparition d'un nouveau terme, qui a les faveurs des tout jeunes gens, en remplacement de *tlaḥlīḥ*, signale sans doute qu'une transformation est en cours. Il s'agit de *dyeff*. Dans son acception traditionnelle, il signifie « remuer du lait dans une outre dans le but d'en extraire la crème et de fabriquer du beurre ». Les jeunes ont aussi créé, à partir de ce mot, une expression avec laquelle ils aiment à se saluer : *eš ṭāri men ed-dyeffe* ?, littéralement « quoi de neuf comme barattage ? », qui se substitue à la formule habituelle *eš ṭāri* ?, « quoi de neuf ? ». On peut faire l'hypothèse que l'adoption de ce nouveau vocable, qui provoque le rire, signale une distanciation en train de s'effectuer vis-à-vis du caractère éminemment dénonciateur de la pratique dans la phase antérieure et donc la revendication des changements en cours, l'adhésion au fait qu'ils sont en passe de devenir la nouvelle norme ou, à tout le moins, qu'ils constituent celle à laquelle ces jeunes aspirent à adhérer.